PUBLICATIONS DE L'INSTITUT FRANÇAIS D'INDOLOGIE No. 3

# Le TATTVABINDU

de

VĀCASPATIMIŚRA

*Édition critique, Traduction et Introduction*

*par*

Madeleine BIARDEAU

2ème tirage avec corrections

INSTITUT FRANÇAIS D'INDOLOGIE
PONDICHÉRY
1979

Le TATTVABINDU

de

*VĀCASPATIMIŚRA*

PUBLICATIONS DE L'INSTITUT FRANÇAIS D'INDOLOGIE No. 3

# Le TATTVABINDU

de

VĀCASPATIMIŚRA

*Édition critique, Traduction et Introduction*

*par*

Madeleine BIARDEAU

2ème tirage avec corrections

INSTITUT FRANÇAIS D'INDOLOGIE
PONDICHÉRY
1979

© Institut Français d'Indologie 1956

[Réimpression anastatique de la 1ère édition publiée en 1956]

Imprimerie de Sri Aurobindo Ashram
Pondichéry, Inde
1979

*A la mémoire du*

Professeur V. A. Rāmaswāmi Śāstri,
Mīmāṃsakaratna,
Mīmāṃsāviśārada,
Vedaśiromaṇi

# *AVANT-PROPOS*

Le *Tattvabindu* n'est certes pas l'ouvrage le plus connu de Vācaspatimiśra, le grand commentateur des *darśana* brahmaniques. Et ne serait-ce que parce qu'il nous livre une partie de la pensée personnelle de ce Mīmāṃsaka, sous une forme originale au lieu de se borner à gloser tel ou tel texte fondamental de la pensée philosophique indienne, il aurait déjà quelque titre à éveiller notre attention.

Cependant, l'objet principal du présent travail n'est pas de faire connaître un peu mieux l'auteur de la *Bhāmatī*. Il faudrait plutôt y voir une sorte d'introduction à l'étude d'un problème philosophique qui a préoccupé la pensée indienne et qui, pour autant que je puisse en juger, en a reçu des solutions absolument originales et étrangères à l'Occident : le problème de la connaissance verbale. On peut en effet discerner dans les spéculations indiennes sur la parole deux grands courants : le premier, sans doute le plus ancien et le mieux connu, ne trouve pas d'écho direct dans notre texte; restant au stade du mythe, il part de l'efficience du *mantra* pour ériger la parole (en tant que vibration sonore, *nāda*) en la *śakti* la plus haute d'où émanera l'univers. Ce courant déborde largement la culture strictement védique, intègre des éléments populaires tantriques, tout en s'appuyant sur l'Atharvaveda, de tradition plus mêlée.

Le second au contraire est d'origine brahmanique : le Veda n'est pas seulement un recueil de *mantra* efficients; il constitue aussi pour les milieux orthodoxes la somme des connaissances possibles sur l'au-delà. L'autorité du texte est un fait que l'on ne questionne pas. Mais il faut l'expliquer philosophiquement, ce qui donne naissance à une véritable épistémologie de la parole : en tant que telle, cette dernière apparaît comme un instrument de connaissance valide (*pramāṇa*). Le plus extraordinaire est que ces spéculations, très orthodoxes à l'origine, ont permis un développement relativement autonome de la pensée et ont conduit à des théories subtiles de la connaissance verbale d'une part, à des métaphysiques du son articulé d'autre part, qui s'enchaînent logiquement les unes aux autres.

Le *Tattvabindu* ne se préoccupe que de cet aspect philosophique de la parole; mais pour comprendre comment le philosophe indien arrive à des théories de la connaissance verbale qui en font un pur mécanisme inhérent au son articulé et exclusif d'une efficience propre à la pensée humaine, il n'est pas inutile de se rappeler le contexte mythique évoqué plus haut et que le ritualisme védique est aussi fondé sur l'efficacité des *mantra*.

En effet, l'expression "connaissance verbale"—traduction littérale du sanskrit *śābdabodha*—est trompeuse pour un Occidental: affaire de pure psychologie, dira-t-il, et de fait, le *Tattvabindu* se borne à en traiter l'aspect psychologique, cherchant à savoir comment surgit une signification pour celui qui écoute des sons articulés émis par une personne. Mais l'Occident lui-même n'a-t-il pas, tout au long de son histoire, mêlé des considérations épistémologiques à des problèmes psychologiques de cet ordre ? C'est même toute une métaphysique de la connaissance qui est impliquée si l'on fait une psychologie empiriste ou rationaliste; on croit à la réalité du concept—c'est-à-dire de la signification du mot—ou l'on n'y croit pas. De plus, si l'on confond volontiers la pensée avec la forme qu'elle prend dans une langue donnée, c'est toujours au profit de la pensée que se fait cette confusion; c'est toujours le problème de l'idée qui commande celui du langage et jamais le mot n'est considéré en lui-même en tant que matériau sonore[1]: il est forme du sens, signe du sens, mais sa réalité propre n'intéresse pas.

L'Inde a de la même manière identifié langage et pensée, mais en renversant les termes : le problème du langage n'implique plus une théorie du concept, mais une métaphysique du son, du son pris comme réalité substantielle et à ce titre porteur du sens. Dans un cas bien connu même, celui de la Philosophie de la Grammaire telle qu'elle est exposée dans le *Vākyapadīya* de Bhartṛhari, le son devient toute la réalité, sous la forme suprême de *Śabdabrahman*, exactement comme on a pu avoir en Occident des métaphysiques où l'Idée est toute la réalité.

C'est le problème que constituent pour nous les spéculations indiennes sur le son que je me propose d'aborder ultérieurement dans un travail d'ensemble. Mais il m'a semblé que le *Tattvabindu* pouvait valablement nous fournir une introduction à cette étude quoiqu'il ne puisse prétendre à la priorité chronologique, car sa composition et le contenu de ses longues, parfois interminables discussions sont tels quels bien caractéristiques de la position indienne du problème de la connaissance verbale. Il arrive d'autre part—au IX$^0$ siècle après J. C.—au moment où les grands systèmes métaphysiques indiens sont au point culminant de leur développement, où Śaṅkara et Maṇḍana Miśra notamment ont achevé leur œuvre, et avant que le syncrétisme soit venu brouiller les cartes. Il nous présente donc un état de la question vraiment privilégié et plein d'enseignements tant historiques que philosophiques.

---

[1] Inutile de dire que nous ne prenons pas en considération ici les travaux de la linguistique contemporaine qui s'attachent au contraire à distinguer dans le langage un aspect phonique et un aspect sémantique.

Non seulement ce travail mais le projet d'ensemble qu'il a fait naître n'auraient jamais vu le jour sans la bienveillance et le dévouement du Professeur V. A. Rāmaswāmi Śāstri qui, pendant deux ans, à l'Université de Trivandrum où il dirigeait le Département de Sanskrit, voulut bien me communiquer presque quotidiennement un peu de sa profonde science des śāstra brahmaniques, plus particulièrement de la Mīmāṃsā et du *Tattvabindu* dont il est le plus récent éditeur dans l'Inde. Sa mort prématurée ne me laisse que la possibilité de dédier ce volume à sa mémoire en signe de reconnaissance.

# *INTRODUCTION*

Le plan de l'ensemble est commandé par les thèses qui s'affrontent sur la connaissance verbale et qu'il faut discuter à tour de rôle pour aboutir à l'exposition de la thèse adoptée par l'auteur (*siddhāntin*) :

1. Le sphoṭavāda est la thèse selon laquelle, pour comprendre comment du divers des lettres et des mots peut surgir une unité de signification, il faut supposer au-delà du plan de la perception immédiate, une entité-son, indivise, qui soit le support et la cause substantielle du sens. Il y aurait donc au niveau du langage courant, de la langue védique ou de la langue profane, d'abord un sphoṭa du mot, une entité-mot où l'analyse en lettres ne serait pas possible et qui rendrait compte du sens du mot, puis un sphoṭa de la phrase qui à son tour serait inanalysable en mots et qui seul pourrait donner son unité au sens de la phrase.

Le sphoṭavāda est en particulier la thèse de Bhartṛhari, le philosophe de la Grammaire, qui semble la reprendre lui-même à des grammairiens antérieurs (le mot sphoṭa apparaît deux fois dans le *Mahābhāṣya*). Mais, quoique le *Tattvabindu* cite une fois le *Vākyapadīya* en désignant son auteur du nom de l'Etranger (cf. traduction p. 27), il est clair que Vācaspati vise surtout ici la *Sphoṭasiddhi* de Maṇḍanamiśra, sans la citer une seule fois directement. Le vocabulaire même qu'il emploie dans l'exposé du sphoṭavāda est celui de Maṇḍana (très différent de celui de Bhartṛhari) et Ṛṣiputra Parameśvara, dans sa *Tattvavibhāvanā* (commentaire du *Tattvabindu*) n'a aucun mal à citer tel ou tel passage de l'ouvrage de Maṇḍana à l'appui des arguments prêtés par Vācaspati au sphoṭavādin.

2. La seconde thèse met l'accent sur le caractère extrêmement bref de chaque connaissance auditive, ici de chaque lettre composant un mot ou une phrase : chaque perception auditive dure deux ou trois *kṣaṇa* suivant que l'on compte ou non l'instant de sa destruction, le premier *kṣaṇa* étant l'instant de la production du son, le second l'instant de son existence proprement dite. Il faut donc, pour expliquer la connaissance d'un mot ou d'une phrase, faire intervenir d'une part la dernière lettre énoncée au moment même où elle existe, et d'autre part, son association à des "impressions" mentales (cf. le commentaire incorporé à la traduction, p. 8) qui auraient été laissées par les perceptions

des lettres précédentes et des sens de mots intervenus depuis le début de la phrase.

Cette thèse est essentiellement celle des anciens Naiyāyika, et elle est liée à une conception non substantialiste des sons articulés : chaque lettre concrète actuellement prononcée, est une simple vibration, donc une "qualité"—*guṇa*— de l'*ākāśa*.

3. On examine ensuite une thèse plus radicale qui refuserait à la dernière lettre le rôle privilégié qui lui était attribué dans la seconde thèse. Toute la connaissance verbale reposerait, non plus sur la perception directe mais sur les souvenirs laissés par toutes les lettres, y compris la dernière, les mots et leur sens intervenus en cours d'audition. On pense que telle était la position d'Upavarṣa, auteur d'une *Vṛtti* jamais retrouvée sur les *Jaiminīyasūtra*, parce qu'il est cité, avec une égale révérence, par Śabarasvāmin (*Bhāṣya* I-1-5) et par Śaṅkara (*Brahmasūtrabhāṣya* I-3-28) qui d'ailleurs semble se rallier pleinement à sa doctrine et à la thèse Mīmāṃsaka de l'éternité des lettres, au moins lorsqu'il s'agit de réfuter le sphoṭavāda.

4. La discussion se resserre à mesure que l'on examine des positions plus proches de celle du siddhāntin. La dernière envisagée avant la sienne est en effet celle de l'anvitābhidhānavāda, thèse de Prabhākara, dont j'emprunterai la formulation au *Mānameyodaya* (I-4-5) :

"*Sakalapadāntarapūrtāvitarapadārthaiḥ samanvitaṃ svārtham*
*Sarvapadāni vadantītyanyeṣām anvitābhidhānamatam.*

Une fois que tous les mots sont au complet, chaque mot exprime son sens propre en tant que relié au sens des autres mots. Telle est, selon d'autres, la doctrine de "l'expression de ce qui est relié." "

A l'époque de Vācaspati la Mīmāṃsā est divisée en deux grandes écoles rivales, ayant respectivement pour chefs de file Prabhākaramiśra et Kumārila Bhaṭṭa. Vācaspati se range sous la bannière des Bhāṭṭa. Est-ce à cause de l'importance exceptionnelle du disciple (cf. ci-dessous p. xiii) ? Nous connaissons beaucoup mieux l'école Bhāṭṭa que sa rivale qui nous offre peu de textes complets. Les Prābhākara, quoi qu'il en soit, sont plus rigoureusement orthodoxes que les Bhāṭṭa et se posent les problèmes beaucoup plus en théologiens qu'en philosophes. Même dans l'Inde, c'est une distinction qui a un sens, et nous aurons l'occasion au cours de l'exposé de l'anvitābhidhānavādin de voir comment il est surtout préoccupé de faire un sort à tous les mots védiques.

5. Enfin la thèse du siddhāntin, celle de l'école Bhāṭṭa (qui compte aussi dans ses rangs Nārāyaṇa) est ainsi exprimée dans le *Mānameyodaya* (ibid.) :

"*Tenātra padāvagatāḥ punaḥ padārthā mitho'nvayaṃ yānti*
*Ityevamabhihitānvayasiddhānto darśito'smadādīnām.*

C'est pourquoi ici, les sens des mots, une fois connus à partir des mots, entrent en relation mutuelle. C'est ainsi que l'on formule la thèse de ceux qui partagent notre façon de voir, thèse de "la mise en relation de ce qui a été exprimé"."

Le siddhāntin, pour avoir voulu séparer d'abord les significations exprimées par chaque mot, doit ensuite avoir recours à l'implication, *lakṣaṇā*, pour en faire surgir le sens de la phrase.

Le premier trait frappant de l'ensemble, c'est la disproportion entre les parties. La discussion du sphoṭavāda occupe presque la moitié de l'ouvrage. C'est ensuite l'anvitābhidhānavāda qui fait l'objet de la plus longue controverse. Entre ces deux réfutations les thèses attribuées respectivement au Nyāya et à Upavarṣa, sont rejetées en quelques pages, pour ne pas dire quelques lignes. On voit d'autre part que les thèses sont rangées, non pas par ordre d'importance croissante ou décroissante, mais d'après leur proximité plus ou moins grande du siddhānta. D'où cette longue discussion du sphoṭavāda jetée en tête comme pour se débarrasser de la thèse la plus étrangère à la pensée de l'auteur.

Mais il est à première vue surprenant de voir que, du fait d'une limitation volontaire au plan de l'expérience courante—*vyāvahārika*—une même position sur le problème de la connaissance verbale peut s'intégrer à des systèmes métaphysiques très différents, voire même à des métaphysiques du son très différentes, et qu'il n'y a peut-être pas une relation logique très étroite entre les différentes parties d'un même système. Ce qui laisse la porte ouverte à un certain éclectisme philosophique, assez étranger à la conception monolithique que l'on se fait fréquemment des darśana brahmaniques, mais qui fait mieux comprendre le syncrétisme des siècles récents. Maṇḍana le Mīmāṃsaka—ou qui du moins fut disciple de Kumārila—se rallie au sphoṭavāda en citant abondamment Bhartṛhari (cf. *Sphoṭasiddhi*, Madras University Sanskrit Series, no. 6, 1931) et écrit ensuite une *Brahmasiddhi* où, contre Śaṅkara dont il est contemporain, il maintient le caractère "sonore" de l'Absolu (cf. notamment op. cit. Madras Govt. Or. Mss. Series no. 4, 1937, pp. 16-19). Pendant ce temps, Śaṅkara, pour réfuter le sphoṭavāda des Grammairiens s'appuie sur l'éternité et l'infinité des lettres telle que les conçoit la Mīmāṃsā et se rallie très explicitement sur ce point à la doctrine d'Upavarṣa (*Br. Sū.Bhā.* I-3-28). Que dire enfin de Vācaspati l'auteur de la *Bhāmatī*, soupçonné de lire trop volontiers Śaṅkara à la lumière de la *Brahmasiddhi* (sur laquelle il aurait écrit un commentaire jamais retrouvé, la *Brahmatattvasamīkṣā*), se faisant en tout cas irréprochable advaitin, et qui s'oppose ici farouchement à Maṇḍana, s'arrête à peine à la doctrine d'Upavarṣa, pour se ranger aux côtés de l'unique Maître, Kumārila Bhaṭṭa, pluraliste et ritualiste impénitent ?

Devrions-nous en conclure—contrairement à ce que j'annonçais dans l'avant-propos—que le problème de la connaissance verbale est si profondément indépendant pour les Indiens de toute option métaphysique qu'un Śaṅkara par exemple peut se faire l'avocat de la réalité des lettres alors que ses disciples de stricte observance opposeront son advaita à celui de Maṇḍana comme le pur à l'impur ?

Ou n'est-ce pas plutôt que, quelles que soient par ailleurs les options finales, qu'elles aient nom pluralisme ou monisme, śabdādvaita ou brahmādvaita, elles laissent subsister une réalité phénoménale, la même pour tous, dont il importe de rendre compte en elle-même, avant même de savoir si on lui attribuera un être propre ou si elle ne sera que manifestation différenciée d'un Etre absolu conçu selon de tout autres normes ? Les lettres sont éternelles pour Śaṅkara, mais comme la *māyā*, comme l'*avidyā* sont éternelles.[1]

En fait il faut encore aller plus loin, et, pour mieux comprendre l'enjeu de la discussion du *Tattvabindu*, élargir un peu le débat : lorsque Śaṅkara (*op. cit. loc. cit.*) adopte la doctrine d'Upavarṣa sur la production de la connaissance du sens, il ne se soucie peut-être pas tant de son aspect positif que du tremplin qu'elle lui offre pour réfuter le sphoṭavāda qui lui paraît éminemment dangereux. Et pourquoi le grand docteur du Brahman un et sans second prend-il soin de réfuter le sphoṭa du mot et de la phrase, lui pour qui l'*oṃkāra* même ne saurait être qu'un symbole du Brahman, sinon parce que celui-ci est inséparable—comme il l'est effectivement chez Bhartṛhari et chez Maṇḍana—d'une conception de l'Absolu comme *śabda*, d'un Śabdabrahman ? La réfutation du sphoṭa pour lui, c'est encore un aspect de cette démarche apophatique qui le conduit au seul Absolu véritable : *neti*, *neti*. Ce faisant, il s'appuie sans assez de précautions, peut-on penser, sur une doctrine considérée déjà de son temps comme insuffisante; nous avons vu Vācaspati passer rapidement dans le *Tattvabindu* sur les thèses périmées des anciens Mīmāṃsaka. Aussi bien n'est-ce pas pour Śaṅkara le mécanisme psychologique de la connaissance verbale qui est en question, mais uniquement son aspect métaphysique. Il lui suffit donc de s'appuyer sur une citation traditionnelle de "*bhagavān Upavarṣah*" (ses prédécesseurs, à commencer par Śabara, ont-ils jamais connu autre chose de l'oeuvre d'Upavarṣa que ce fatidique "*gakāraukāravisarjanīyā iti bhagavān Upavarṣah*", et ont-ils jamais su la portée exacte de ces quelques mots ? ) pour en tirer, tout comme un bon Mīmāṃsaka, la doctrine de la lettre-substance et l'opposer au sphoṭavāda. Dans le *Tattvabindu* Vācaspati ne fait pas autre chose que Śaṅkara.

---

[1] Il faudrait nuancer cette affirmation, car à l'intérieur du monde phénoménal, Śaṅkara semble attribuer une place à part aux lettres comme substances concrètes éternellement présentes, toujours en s'appuyant sur la *Pūrvamīmāṃsā*. Mais ce problème dépasse le cadre de la présente étude.

Sous un développement plus élaboré, c'est le même souci qui se cache de sauvegarder l'unique réalité des lettres comme éléments verbaux substantiels au détriment d'une quelconque entité sous-tendant une unité de sens. Sa réfutation du sphoṭa, c'est donc à la fois toute la Pūrvamīmāṃsā et toute l'Uttara Mīmāṃsā lancées à l'assaut d'un *śabdatattvam* qui serait relativement (*sphoṭa*) ou absolument (*śabdabrahman*) indifférencié, d'une substance-son qui ne se conformerait pas aux données immédiates de la perception auditive. Seul ici le stade du sphoṭa apparaît, mais Vācaspati connaît aussi bien Bhartṛhari que la *Brahmasiddhi* et il n'oublie pas l'opposition fondamentale de Śaṅkara au Śabdabrahman.

Les deux Mīmāṃsā auraient d'ailleurs beau jeu, réunies ici en la personne de Vācaspati, pour montrer que la supposition d'une entité sonore, même si elle parvenait à rendre compte d'unités verbales autres que les lettres, n'explique en rien le surgissement d'un sens pour l'esprit (ni l'expression d'un sens par celui qui parle). Mais là n'est pas leur grief principal : alors que le nerf de la défense du sphoṭavādin est toujours la nécessité où l'on se trouve d'unifier le divers des lettres, le varṇavādin lui oppose toujours la difficulté insurmontable qu'il y a à faire correspondre une entité transpsychologique et intemporelle (en fait dans la *Sphoṭasiddhi*, Maṇḍana affirme que nous percevons le sphoṭa, donc que nous en avons une expérience directe) et une multiplicité psychique caractérisée par un écoulement temporel que l'on ne peut arrêter en aucun point. Maṇḍana a, pour répondre, à sa disposition l'arsenal des notions advaitin élaborées depuis les *Upaniṣad* et les *Vedāntasūtra* en passant par le Vyākaraṇa, et nous ne sommes aucunement surpris de le voir recourir à la notion de surimposition—*āropa*—pour désigner la relation ontologique qui unit les lettres perçues au sphoṭa et rendra celles-ci expressives d'un sens. Il est tout à fait naturel que, dans la même perspective, il qualifie la réalité de ces lettres d'*anupākhyeya*, terme qui reprend exactement l'*anirvacanīyatva* de la māyā śaṅkarienne. Plus étonnante est l'attitude de l'auteur de la *Bhāmatī* qui refuse, dans ce contexte, de comprendre une notion qu'il a par ailleurs développée et soutenue. L'*āropa* lui paraît ici complètement irrecevable, impuissante à expliquer une correspondance du temporel et de l'intemporel, du différencié et de l'indifférencié, ce à quoi elle est cependant exclusivement vouée dans l'advaita śaṅkarien.

Là encore l'attitude de Vācaspati n'est compréhensible que si l'on se réfère à son opposition d'ordre métaphysique à une unification du réel sous les espèces de la parole. Mais elle est en même temps révélatrice d'une autre attitude beaucoup plus fondamentale et qui oblige à poser une unité de problématique entre les deux adversaires.

Qu'a en effet à opposer à la doctrine du sphoṭa notre varṇavādin ? Deux thèses essentielles de la Mīmāṃsā, à partir desquelles il essaiera d'expliquer le *śābdabodha* : l'éternité et l'infinité des lettres comme substances-sons (et quoi de plus semblable au sphoṭa, du point de vue ontologique, que la lettre-substance qui est d'ailleurs un premier sphoṭa pour Maṇḍana ?), et l'éternité de la relation du mot avec son sens. Ces deux éternités ne sont d'ailleurs, du strict point de vue Mīmāṃsaka, pas plus à confondre que l'éternité du Brahman et celle de la māyā chez Śaṇkara. L'une est une éternité d'être proprement ontologique, l'autre plutôt une "perpétuité" fondée sur l'usage sans commencement ni fin du langage. A cela vient s'ajouter l'affirmation, si curieuse de notre point de vue, de l'*apauruṣeyatva* de la *śruti*, qui ne joue ici qu'un rôle complémentaire dans la discussion finale où s'opposent l'anvitābhidhānavādin et l'abhihitānvayavādin[1]. Si bien que le problème pour les deux derniers adversaires en présence est—comme pour le sphoṭavādin—d'expliquer à la lettre, si l'on ose risquer ce jeu de mots, la connaissance verbale en tant que verbale, en tant que jaillissant de la substance sonore des mots eux-mêmes : il n'y a pas de pensée sans langage et ce n'est pas le sens qui trouve son expression dans les mots, ce sont les mots qui donnent leur être aux significations. Le sens n'est à aucun moment considéré comme une réalité au moins mentale, gouvernée par une pensée pensante. C'est même très précisément sur ce point que l'allusion à l'*apauruṣeyatva* (cf. ci-dessous pp. 50) vient dissiper une équivoque possible : l'abhihitānvayavādin en effet, pour attribuer aux mots la capacité de produire le sens d'une phrase, a recours à la notion d'implication; le sens de la phrase serait impliqué par les mots associés *conformément à l'intention de celui qui qarle.* Et l'on serait tenté de voir ici mis en lumière un certain dynamisme mental essentiel à la production sinon à la compréhension d'un sens. Mais l'adversaire lui rappelle alors que dans les phrases des Veda on ne saurait faire intervenir l'intention de qui que ce soit, et finalement l'implication de l'abhihitānvayavādin n'apparaît plus que comme un mécanisme jouant au niveau même des mots, indépendamment de toute pensée. Au moment donc où les interlocuteurs ne semblent préoccupés que des lettres en tant que perçues, d'une réalité phénoménale fugitive, c'est la permanence ontologique des varṇa qui seule permet de comprendre en dernier ressort l'efficacité expressive des mots, garantie qu'elle est par l'éternité du substrat sonore.

S'il nous est permis de choisir, en nous plaçant à l'intérieur de la problématique indienne, il semble alors que le sphoṭavāda marque une nette supériorité sur le varṇavāda, en ce sens que son analyse de la connaissance verbale fait explicitement intervenir à chaque instant le sphoṭa en tant que tel, tandis que le varṇavādin, tout en maintenant la causalité substantielle des lettres éternelles par rapport non seulement aux lettres perçues mais à leur fonction expressive, la perd de vue dans le détail de son exposé.

---

[1] Cette notion n'est d'ailleurs peut-être de toutes façons que secondaire. Son examen échappe au cadre de cette introduction. Dès maintenant je voudrais cependant émettre l'hypothèse que l'*apauruṣeyatva* n'est que la conséquence, non pas d'une religion archaïque fondée sur la stricte observance d'un texte intangible, non plus que d'une métaphysique archaïque mettant l'accent sur la puissance intrinsèque du nom (puissance qui, ne l'oublions pas, dans toutes les représentations archaïques, est toujours quelque chose de l'être que le nom désigne), mais bien d'une métaphysique qui substitue l'être du son à l'être du sens.

Au demeurant, les deux solutions proposées nous paraissent invoquer autant de *dei ex machina* plutôt que fournir un essai d'explication, si maladroit soit-il. Mais cette absence d'explication n'est-elle pas plus révélatrice que toutes les maladresses du monde ? Plutôt qu'une gaucherie tout archaïque, ne faut-il pas y voir un *darśana* qui n'est pas le nôtre, qui ne recoupe en aucune manière notre réflexion sur le langage ? Une chose est particulièrement frappante : ces penseurs rompus à l'analyse de leur langue—*saṃskṛtā*, la parfaite—qui, dans d'autre textes, discutent longuement sur la valeur sémantique de la racine du verbe, de l'infixe modal ou des désinences temporelles et personnelles, ne se demandent à aucun moment comment une langue à flexions est même possible si, d'une certaine manière, le concept ne préexiste pas à son expression au moins en tant que direction d'intention, de pensée (il s'agit ici d'une priorité plus ontologique que chronologique évidemment, mais c'est précisément cette priorité que refuse le penseur indien).

Peut-être faut-il en revenir, pour mieux comprendre, à l'une des principales sources de la pensée Mīmāṃsaka que cite en particulier notre auteur (cf. ci-dessous p. 57), le *Bhāṣya* de Śabarasvāmin qui dit à propos du *sūtra* I-1-5 : "*Śāstraṃ śabdavijñānādasannikṛṣṭe 'rthe vijñānam.* La connaissance donnée par les textes sacrés, venant de la parole, est produite indépendamment de tout contact avec l'objet." Voilà bien en effet la raison fondamentale pour laquelle *śabda* a été mis au nombre des *pramāṇa*, des sources de connaissance valide, à côté de la perception et de l'inférence, par à peu près tous les grands philosophes indiens; *śabda* est irréductible à toute autre connaissance parce qu'il nous donne une connaissance en l'absence de l'objet de cette connaissance, autrement dit une connaissance qui n'a pas pour support l'objet de cette connaissance et ne peut donc avoir d'autre cause substantielle que le mot.[1] Le sphoṭavāda et le varṇavāda s'opposent alors comme un monisme et un pluralisme de la substance verbale : le sphoṭa du mot n'est qu'un premier stade d'unification du divers phénoménal, ou si l'on part de l'Absolu, l'avant-dernier palier dans la manifestation phénoménale du Śabdabrahman. Mais le pluralisme de la substance verbale laisse le choix entre un pluralisme vrai qui s'arrête à la réalité des lettres considérée comme ultime (Pūrvamīmāṃsā) et un pluralisme encore phénoménal qui n'est qu'une étape (par l'intermédiaire des paroles védiques) vers le *Saccidānanda.*

---

[1] Notons que par là-même *śabda* est distingué de l'*anumāna* ou inférence, ce qui implique pour cette dernière la nécessité d'une certaine expérience directe de l'objet. D'où sans doute le rôle que joue obligatoirement l'*udāharaṇa* dans l'inférence indienne et dont on a tant de mal à donner une explication satisfaisante. L'inférence n'en est pas moins formulée en mots, ce qui ne manque pas de mettre une certaine confusion dans les esprits. Cf. pp. 40 et 53 de la traduction.

La question elle-même, on le voit, s'est élevée secondairement, et une étude historique qui déborderait le cadre de ce travail ne pourrait que confirmer cela à travers les *Jaiminīyasūtra*, le *Śābarabhāṣya* et l'oeuvre de Kumārila d'un côté, et parallèlement du côté des Grammairiens, à travers Kātyāyana, l'auteur du *Saṅgraha*, Patañjali et le Bhartṛhari du *Vākyapadīya* : on est parti de la constatation du pouvoir de la parole qui nous donne la connaissance d'un objet ou d'une signification (*artha*) en l'absence de toute chose (*vastu*) et il a fallu donner à cette parole concrète et d'usage courant un support ontologique qui lui confère une réalité propre, originale, au plan *tāttvika* et non plus seulement *vyāvahārika.* On devine que dans ce passage d'une observation épistémologique, la même chez les Grammairiens et les Mīmāṃsaka, à des positions d'ordre ontologique, la querelle avec le bouddhisme a joué un rôle fondamental. Pleinement attestée dans le *Bhāṣya* de Śabara et chez Kumārila, ainsi que dans l'oeuvre de Bhartṛhari, elle n'apparaît guère dans notre *Tattvabindu* mais n'en reste pas moins à l'horizon de tout le débat : c'est l'objectivité même de la pensée qui est en jeu, et en l'absence de tout objet extérieur, il faut donner à la parole concrète un substrat réel, une cause substantielle permanente pour en faire autre chose qu'un "*flatus vocis*". Le choix entre le varṇa et le sphoṭa dépend ensuite de l'ensemble des thèses métaphysiques sur d'autres points.

Ce qui apparaît donc au terme de la discussion, c'est l'unité fondamentale de problématique dans la réflexion sur le langage : à aucun moment le philosophe indien n'est tenté d'attribuer une réalité propre au concept, ni de l'intégrer au dynamisme mental (la pensée en tant qu'organe n'étant qu'un réceptacle comme les autres, et réceptacle des mots, non des concepts). Or, si le sens n'a pas d'être propre, si la vie mentale n'est pas créatrice mais seulement réceptrice, c'est finalement à l'élément verbal qu'appartient l'être, sphoṭa ou varṇa devenant substances sonores et expressives.

Il n'est pas interdit de penser que l'absence de toute métaphysique du concept a été une des conditions déterminantes de l'advaita sous ses différentes formes.

La discussion entre le Prābhākara et le Bhāṭṭa, tout en intervenant dans le même ouvrage et apparemment à propos du même problème philosophique, celui de la connaissance verbale, se place sur un terrain tout différent. L'un et l'autre adversaires ont ici le même point de départ ontologique, la réalité de la lettre-substance. Cependant, entre celui qui veut que les mots expriment leurs sens comme étant déjà en relation mutuelle (*anvitābhidhānavādin*) et celui qui admet un sens propre aux mots pris isolément, sens propre qui entre ensuite en relation avec d'autres à l'intérieur d'une phrase (*abhihitānvayavādin*), la différence ne se situe pas non plus essentiellement sur le plan de l'analyse psychologique, Ce n'est plus l'ontologie de la parole qui est en cause, c'est la nature de la réalité objective, de celle qu'expriment les mots en sa présence ou en son absence. A aucun moment cela n'est dit nettement dans notre texte pas plus que les raisons dernières du rejet du sphoṭa. Il faudrait se référer à des ouvrages de l'école Prābhākara plus explicites, tels que la *Prakaraṇapañcikā* de Śālikanātha, pour comprendre le souci dernier de l'adversaire de Kumārila. Dans notre texte, il apparaît seulement plus orthodoxe, plus exclusivement attentif à la parole sacrée que les Bhāṭṭa. Sans doute, conformément à la phrase initiale du *Śābarabhāṣya* ("*loke yeṣv artheṣu prasiddhāni padāni tāni sati sambhave tadarthānyeva sūtreṣvityavagantavyam*", I-1-1), il cherche appui dans l'expérience courante, mais il prend plus volontiers ses exemples dans la *śruti* ("*viśvajitā yajeta....*", trad. p. 39) Or à quelle réalité se réfère la révélation védique, ou plus précisément, dans cette révélation, le *karmakāṇḍa*, seul considéré par la Pūrvamīmāṃsā ? Il ne s'agit jamais d'une réalité toute faite, à connaître purement et simplement à travers la science sacrée. La phrase védique par excellence est la phrase injonctive ou prohibitive, où la désinence potentielle du verbe est l'élément fondamental; c'est autour de la *vidhi* que se groupent et prennent leur sens les phrases purement indicatives : ces dernières, en décrivant le beurre fondu par exemple, en feront l'éloge et l'indiqueront comme instrument du sacrifice (cf. *Jai.sū.* I-2-1 "*āmnāyasya kriyārthatvādānarthakyam atadarthānām*"). C'est donc l'acte rituel qui est l'objet premier de la phrase védique, la seule chose qui soit enseignée par le Veda; la réalité ainsi visée est une réalité à faire (ou à ne pas faire dans le cas des prohibitions) en vue d'un certain résultat concernant le bien de l'homme. Le *kārya*, ou *niyoga*, exprimé par le potentiel, est la réalité même dans laquelle se meut le Veda. Le Prābhākara est donc un pur ritualiste pour lequel tout le domaine de l'invisible au-delà est lié au *karman* védique. Aucune échappée n'est possible vers la connaissance d'un *objet* (*vastu*) considéré comme réel, car celui-ci n'a jamais d'existence qu'en dépendance du rite.

C'est pourquoi le mot ne saurait exprimer un sens isolé; il ne peut qu'entrer dans le complexe formé par l'expression totale d'une action, et en aucun cas un mot isolé ne saurait suffire à cela (cf. trad. p. 39). L'anvitābhidhānavāda est donc la théorie de la connaissance verbale que se doit d'avoir un ritualiste pur;

elle est en relation fonctionnelle avec une suprématie inconditionnée de l'acte rituel dans la poursuite du salut.

Au contraire, le disciple de Kumārila, prenant plus à la lettre la thèse initiale de Śabara sur l'identité du langage védique et du langage profane, s'arrête à considérer la réalité visée par le mot isolé. Le sens, *artha*, qui est en même temps la chose signifiée, renvoie à une réalité, qui peut être celle de la vie quotidienne comme celle de la vie spirituelle, mais qui est toujours une réalité établie, douée d'une certaine permanence, un *siddhavastu*. Le Bhāṭṭa, plus hardi dans l'usage libre de sa pensée, échappe à la hantise de l'injonction védique. Il croit à la permanence de l'objet le plus fluctuant par l'intermédiaire du genre (*jāti*) qu'il représente et qu'exprime le mot éternellement en présence de chaque nouvel individu. On sent également (cf. *Ślokavārttika*) qu'à cause de l'indépendance relative de sa pensée, il est plus profondément secoué par la critique bouddhiste et qu'il entend restituer au monde de la représentation sa pleine objectivité. Dans cette perspective le sens du mot reprend son individualité. Il est de plein droit d'abord isolé, et c'est au sein d'une phrase que la proximité d'autres mots suscite une relation entre les significations, vivante image de la vie relationnelle des choses.

Il est assez surprenant à première vue de constater que l'école Bhāṭṭa, moins exclusivement préoccupée d'exégèse védique, est celle qui, à l'intérieur de la Mīmāṃsā, a connu le plus grand succès et le développement le plus continu. Aujourd'hui même, on a du mal à se faire une idée précise. sur bien des points, des thèses Prābhākara et il faut souvent avoir recours à des ouvrages étrangers à l'école qui donnent un exposé polémique et peu objectif de sa doctrine. C'est que l'école Bhāṭṭa de la Mīmāṃsā, grâce à son abhihitānvayavadā, a vu son sort lié aux différentes nuances du Vedānta. Et cette destinée ne fait que confirmer la signification d'abord ontologique de la doctrine. Comment un philosophe qui donne une place prééminente à la connaissance pourrait-il s'appuyer sur une théorie du langage qui ne voit en ce dernier qu'une expression des actes à faire et à ne pas faire ? Si les *mahāvākyāni* upaniṣadiques ne se réfèrent pas à un *bhūta-* ou *siddhavastu* (cf. *Śāṅkarabrahmasūtrabhāṣya*, I-1-4 où la science du Brahman, *brahmavidyā*, est dite *vastutantrā*, dépendante de son objet), c'en est fait du Brahman un et sans second et du salut par la connaissance. Si donc Śaṅkara, pour réfuter le sphoṭa, en appelait à Upavarṣa et Śabara, lorsqu'il s'agit de savoir quelle sorte de réalité est désignée par le langage, il se range aux côtés de Kumārila. Il est encore plus remarquable de voir que les Viśiṣṭādvaitin suivent Śaṅkara sur ce point alors que dans l'ensemble ils suivent plutôt l'école Prābhākara.

Ainsi, ce *Tattvabindu* qui semble aborder le problème de la connaissance verbale sous un angle très psychologique, couvre en fait la totalité des graves problèmes que soulève le langage pour la philosophie indienne, problème de la nature même du langage, problème de la nature du réel. Ce sont les thèses de l'école Bhāṭṭa (et donc de l'advaita) sur ces questions qu'il s'agit de faire triompher en traitant du mécanisme psychologique de la connaissance verbale.

## *LE TEXTE*

La première édition du *Tattvabindu*, publiée par Manavalli Gangadhara Sastri en 1892 dans "The Pandit" (Banaras) avec sa *Tippaṇī*, était fondée sur trois manuscrits de la Pāṭhaśālā Sanskrite Royale de Banaras, mais en fait un seul manuscrit—*śuddhatama*, dit la préface sanskrite—a servi de base et les variantes des deux autres ont été mises en note. En 1936, le Professeur V. A. Ramaswami Sastri fondait sa nouvelle édition (Annamalei University Sanskrit Series No. 3) sur un manuscrit de l'Oriental Manuscrit Library du Gouvernement de Madras (R 3800), plein de lacunes et incomplet, mais seul manuscrit du Sud et seul à présenter un commentaire du texte, écrit par le Mīmāṃsaka du Malabar Ṛṣiputra Parameśvara (première moitié du XV$^{0}$ siècle) : la *Tattvavibhāvanā*.

Sans m'astreindre à relire les manuscrits consultés pour ces deux éditions, j'ai fait usage des textes et des variantes données par elles. D'autre part, ont été collationnés pour la présente édition critique :
—un manuscrit du Bhandarkar Oriental Research Institute de Poona (n$^{0}$ 284, 8/1907-15), daté de Banaras, mois de Suci, Saṃvat 1729 (1673 après J. C.), en très bon état, soigneusement copié et proche du texte du "Pandit";
—un manuscrit appartenant à la collection privée du Dr. Umesh Misra, secrétaire du Ganganath Jha Research Institute d'Allahabad; sans date, il provient de la région de Mithila (patrie probable de Vācaspati) comme en fait foi la dernière ligne écrite en caractères maithili. Le copiste semble ajouter à l'ignorance de la langue sanskrite une forte dose d'inattention : des paragraphes entiers sont répétés à la faveur d'un changement de feuillet, des lignes sautées, des syllabes oubliées ou ajoutées, des anusvara omis ou redoublés...Il a de plus dû transcrire le texte d'un manuscrit déjà mal copié, car un nombre respectable de syllabes sont remplacées par un tiret, faute d'avoir été déchiffrées. Je n'ai donc pu m'astreindre à noter toutes les fautes d'inattention, dont aucune ligne n'est dépourvue. Tel quel cependant, ce manuscrit reste très proche des autres manuscrits du Nord et spécialement de celui du B. O. R. Institute dont il confirme quelques variantes intéressantes.

Je dois ici remercier le B. O. R. Institute et le Deccan College de Poona ui se sont associés pour me rendre aisée la lecture du manuscrit de Poona et e Dr. Umesh Misra d'Allahabad qui m'a communiqué très aimablement le sien, ans oublier le Dr. V. Raghavan, de l'Université de Madras, sans lequel 'aurais ignoré l'existence de ce dernier manuscrit.

Tout en désirant garder à la traduction l'armature logique de la discussion anskrite, il m'a été impossible de la garder telle quelle sous la forme presque xclusive du discours indirect : "Si l'on objecte que...Que l'on n'aille pas dire que..." etc. ; l'argumentation sanskrite dispose de tout un arsenal de formules qui sont autant de points de repère très précieux. C'est grâce à cet emploi du discours indirect pour prévenir les objections de l'adversaire que l'on arrive à établir sans équivoque les grandes articulations du texte. Mais dans la traduction française, l'effet serait plutôt manqué, et j'ai préféré garder à peu près partout le discours direct, ce qui a l'inconvénient—ou l'avantage—de donner parfois au dialogue plus de vie qu'il n'en a réellement. Quant aux principales articulations du texte, elles sont indiquées dans le commentaire à mesure qu'elles se présentent.

Ce commentaire, je l'ai intercalé dans la traduction, à la mode indienne, pour essayer avant tout d'en rendre le contenu clair à un lecteur occidental. Je m'y suis donc tenue aussi près que possible du texte, en m'efforçant de faire abstraction des réflexions personnelles qu'il pouvait m'inspirer. J'ai ainsi dû renoncer, après hésitation, et, je l'espère, assez complètement, à l'emploi d'un vocabulaire philosophique occidental ou à des comparaisons avec la philosophie occidentale qui, faute d'une suffisante explicitation, auraient pu faire croire à des analogies très trompeuses. Peut-être ce travail de comparaison sera-t-il à reprendre plus tard pour lui-même.

## ABRÉVIATIONS

| | |
|---|---|
| — P | désigne l'ensemble des trois manuscrits consultés pour l'édition du "Pandit" quand ils sont d'accord. S'ils divergent, le texte de base (celui qui a été imprimé) est désigné par P1 et les deux autres par P2 et P3 pour respecter la nomenclature même de Manavalli Gangadhara Sastri. |
| — M | est le manuscrit de Madras, celui qui a été imprimé dans l'édition d'Annamalei. |
| — Bh | manuscrit du Bhandarkar Oriental Research Institute. |
| — A | manuscrit du Dr Umesh Misra, Allahabad. |

# *FOREWORD*

While the *Tattvabindu* is not the best known text written by Vācaspatimiśra, the great commentator on the brahmanical *darśana*, it does give us a valuable insight into that Mīmāṃsaka's personal views—and, not in a commentary on other fundamental texts of the Indian philosophical thought, but in Vācaspati's own original composition. Even for this reason alone this work might merit our attention.

However the main purpose of the present work is not to bring nearer to us a knowledge of *Bhāmatī's* author. It should rather be considered as an introduction to the study of a philosophical problem which Indian thought has dealt with and, for aught I can see, has solved in quite original ways which remain strange to the West—that is, the problem of verbal knowledge.

As a matter of fact, two main trends of thought can be distinguished in the Indian speculations about speech : the first one, being perhaps older and better known, has no direct impact on our text; as it remains at a mythical stage, it takes the efficiency of *mantra* as its basis in order to make speech (as the vibrating sound, *nāda*) the highest *śakti* from which the Universe originates. That trend of thought is much more wide-spread than, strictly speaking, the Vedic culture; it takes in popular elements and at the same time may have a foothold in the Atharvaveda, the tradition of which is not so orthodox.

The second one, on the other hand, is no doubt of brahmanical origin. The Veda is not only a collection of efficient *mantra*; it is also for the orthodox milieu the whole of the available knowledge about the Other World. The authoritativeness of the text is a fact not to be questioned, but it has to be explained philosophically, and that is the starting point of a real epistemology of speech : speech as such appears as an instrument of valid knowledge (*pramāṇa*). Strangely enough, those most orthodox speculations, in course of time, gave rise to a relatively independent development of thought and led to subtle theories of verbal knowledge on one side, and metaphysical theories of the articulate sound on the other side, one aspect being logically linked to the other.

The *Tattvabindu* is only concerned with that philosophical aspect of speech; but it will be useful to remember the above said mythical context, and also that Vedic ritualism is based on *mantra*-efficiency; this is necessary if we are to understand how the Indian philosopher comes to theories of verbal knowledge which make it a purely mechanical working of the articulate sound, exclusive of an efficiency of human thought in itself.

In fact, the phrase "verbal knowledge"—which is the literal translation of Sanskrit *śābdabodha*—might deceive a Western reader : he will think of it as a purely psychological question, and, as a matter of fact, the *Tattvabindu* deals only with the psychological aspect of it, trying to make clear how for the listener a meaning comes out of the articulate sounds uttered by the speaker. But even in the West, all through our history, have we not mixed epistemological views with psychological problems of that sort ? A whole metaphysics of knowledge is implied in psychology, when it is either empiricist or rationalistic : one believes or does not believe in the reality of concept—that is, of the meaning of the word. Moreover, whereas there is an easy confusion between thought and the form it takes in a given language, that confusion is always for the benefit of thought : the problem of ideas is always more important than that of language and the word is never considered in itself as the sounding stuff[1] : it is the form of meaning, its sign, but its own reality is no object of interest.

India has also identified language and thought, but the relative importance of the terms is shifted from one to the other : the problem of speech no longer implies a theory of concept, but it does imply a metaphysics of sound, of sound as substantial entity and, as such, a meaning-bearer. In one well-known instance, that is, the Philosophy of Grammar as it is brought forth in Bhartṛhari's *Vākyapadīya*, Sound even becomes the whole of reality, in the supreme form of Śabdabrahman, very much as in the West, there have been metaphysics in which Idea is the whole reality.

I am planning, in a more comprehensive work, to examine the problem that these speculations of India place before us. But it has seemed to me that the *Tattvabindu* can be a good introduction to that task, though it is not the first of its kind, because its composition and the contents of its lengthy and sometimes interminable discussions, are as such quite characteristic of the wording of the considered problem in India. On the other hand, it comes—in the IXth century A.D.—at a time when the main Indian philosophical systems have reached their climax, when Śaṅkara and Maṇḍana Miśra have stopped writing and before syncretism has affected everything. Therefore it gives a fairly good and instructive account of the question, both from the historical and philosophical points of view.

---

[1] Needless to say that here the findings of contemporary linguistics which make it a point to distinguish a phonic and a semantic elements in a language, are not taken into account.

Not only this work, but also the comprehensive plan which arose from it would have never been brought to light but for the kindness and devoted attention of Professor V. A. Ramaswami Sastri who, for two years, in Trivandrum University, where he was then the Head of the Sanskrit Department, undertook almost daily to impart to me something of his deep knowledge of the brahmanical śāstra and especially of Mīmāṃsā and the *Tattvabindu*, of which he was the latest editor in India. His untimely death leaves me only with the possibility, as a token of my gratitude, of dedicating this book to his memory.

# INTRODUCTION

The plan of the whole work is delineated by the views on verbal knowledge which oppose one another; they must be discussed successively before coming to the final statement of the author's (*siddhāntin*) view:

1. The *sphoṭavāda* is the view according to which, in order to understand how from the diversity of letters and words a unit of meaning can spring up, one must suppose, beyond the plane of immediate perception, an indivisible sound-entity which should be the substratum and substantial cause of meaning. So, at the level of ordinary speech, in Vedic and daily language, there would be first a sphoṭa of the word, a word-entity in which the splitting into letters would be impossible, and which would make the meaning of the word intelligible, then a sphoṭa of the sentence which in its turn could not be splitted into words and which alone would be able to give its unity to the sentence meaning.

The sphoṭavāda is, among others, the view of Bhartṛhari, the philosopher of Grammar, who seems to be borrowing from earlier grammarians (the word sphoṭa occurs twice in the *Mahābhāṣya*). But, though the *Tattvabindu* quotes the *Vākyapadīya* once, calling its author "the one from outside" (cf. translation p. 27), Vācaspati seems to have chiefly in mind Maṇḍanamiśra's *Sphoṭasiddhi*, which he does not quote even once. His very vocabulary in the exposition of the sphoṭavāda is Maṇḍana's own vocabulary (quite different from Bhartṛhari's), and Ṛṣiputra Parameśvara, in his *Tattvavibhāvanā* (commentary on the *Tattvabindu*) easily quotes from Maṇḍana's work to support the reasons given by Vācaspati as those of the sphoṭavādin.

2. The second view stresses the extreme brevity of each auditory cognition, here of each of the letters which compose a word or a sentence: each auditory perception lasts for one or two *kṣaṇa*, the time of its destruction being or not being reckoned; the first *kṣaṇa* is the time of production and the second one the time of its existence properly speaking. Therefore, in order to explain the knowledge of a word or a sentence, we have to take into account the last uttered letter at the very time of its existence on one side, and on the other, its association with mental "impressions" (cf. the commentary on the translation, p.8) which are supposed to be left behind by the perceptions of previous letters and word-meanings met with from the beginning of the sentence.

That view belongs essentially to the Naiyāyika, and it is connected with a non-substantialist conception of the articulate sounds: each actual letter, as it is being uttered, is a mere vibration, and therefore a "quality"—*guṇa*—of *ākāśa*.

3. Then we come to a more radical view which would deny the last letter the privileged function which the second view had given it. The whole verbal knowledge would have its basis, not any more in the immediate perception, but in the memory left behind by all the letters—including the last one,—the words and their meanings which have been met with in course of hearing. It is believed that such was the position of Upavarṣa, the author of an unrecovered *Vṛtti* on the *Jaiminīyasūtra*, because he is quoted with the same reverential respect by Śabarasvāmin (*Bhāṣya* I-1-5) and Śaṅkarācārya (*Brahmasūtrabhāṣya* I-3-28) who in fact seems to agree fully with his doctrine and the Mīmāṃsaka view on the eternality of letters, at least when he is concerned with the refutation of the sphoṭavāda.

4. The discussion becomes more and more intense as we come to views nearer to the siddhāntin's. The last one to be examined before his is the anvitābhidhānavāda, Prabhākara's view which can be worded in terms borrowed from the *Mānameyodaya* (I-4-5):

> "*Sakalapadāntarapūrtāvitarapadārthaiḥ samanvitam svārtham*
> *Sarvapadāni vadantītyanyeṣām anvitābhidhānamatam.*

Once (the utterance of) the different words has been completed, all the words express their own meaning as related to the meaning of the other words. Such is, according to others, the doctrine of "the related meaning"."

In Vācaspati's time, Mīmāṃsā is divided into two great rival schools, of which Prabhākaramiśra and Kumārila Bhaṭṭa are the respective leaders. Vācaspati is on the Bhāṭṭa's side: perhaps due to the exceptional importance of that supporter (cf. infra p. xxv), we know the Bhāṭṭa school much better than its rival which gives us but a few complete works. The Prābhākara, however, are more strictly orthodox than the Bhāṭṭa and their quest is more that of theologians than philosophers. Even in India this distinction has a meaning and we shall, as the anvitābhidhānavāda is being explained, have an opportunity to see how it is mainly concerned with the purposiveness of all the Vedic words.

5. Lastly the siddhāntin's view or the view of the Bhāṭṭa school (to which Nārāyaṇa belongs) is thus formulated in the *Mānameyodaya* (ibidem):

> "*Tenātra padāvagatāḥ punaḥ padārthā mitho'nvayaṃ yānti*
> *Ityevamabhihitānvayasiddhānto darśito'smadādīnām.*

Therefore, here, the meanings of the words, once they have been known from the words, come to be mutually related. Such is the view of those who share in our opinion, called the view of the "coming into relation of what has been expressed".

The siddhāntin who has first isolated the meanings expressed by each word, has then to resort to implication, *lakṣaṇā*, in order to make the sentence meaning spring from it.

The first striking feature of the whole is the disparity of development of the different parts. The discussion of the sphoṭavāda occupies almost half of the work. After that, the anvitābhidhānavāda is the object of the most elaborate controversy. In between, the views respectively pertaining to Nyāya and Upavarṣa are explained away in a few pages, not to say in a few lines. On the other hand, we can see that the different views are not brought in one after the other with regard to their own importance, but according to their being more or less in disagreement with the siddhānta. That is why the lengthy discussion of the sphoṭavāda is brought forth at the very beginning as if it were intended to get rid of the view which is the most remote from the author's own thought.

But at first sight it is surprising to see that, because of a determination to deal only with the plane of daily experience—*vyāvahārika*—one and the same position on the problem of verbal knowledge can be included in quite different metaphysical systems, even in quite different metaphysics of sound, and that perhaps there is not a strict logical link between the component parts of the system. That leaves the door open to a certain philosophical eclecticism which is rather unknown to the monolithic conception one usually has of the brahmanical *darśana*, but which can help in understanding the syncretism of later centuries. Maṇḍana the Mīmāṃsaka—who at least had been Kumārila's disciple—accepts the sphoṭavāda and copiously quotes from Bhartṛhari (cf. *Sphoṭasiddhi*, Madras University Sanskrit Series, N⁰ 6, 1931)and then writes the *Brahmasiddhi* in which, against his contemporary Śaṅkara, he clings to the "sounding" nature of the Absolute (cf. *op. cit.* Madras Govt. Or. Mss. Series N⁰ 4, 1937, pp. 16-19). Meanwhile, Śaṅkara, in order to refute the Grammarians' sphoṭavāda, resorts to the eternality and infinity of letters as they are conceived of by Mīmāṃsā and he explicitly agrees with Upavarṣa's doctrine on that particular point (*Brahmasūtrabhāṣya*, 1-3-28). And lastly, what shall we say about Vācaspati? The *Bhāmatī*'s author is suspected to have read Śaṅkara in the light of the *Brahmasiddhi* (on which he is supposed to have written an up to now unrecovered commentary, the *Brahmatattvasamīkṣā*); in the *Bhāmatī*, he makes himself a faultless advaitin, but here strongly opposes Maṇḍana; he hardly looks at Upavarṣa's doctrine and stands by the side of the only Master, Kumārila Bhaṭṭa, a staunch supporter of pluralism and ritualism.

Should we come—contrariwise to what I said above—to the conclusion that the problem of verbal knowledge is so completely independent of metaphysical views for the Indians, that Śaṅkara, for instance, can claim reality for the letters, whereas his strict followers will contrast his advaita with Maṇḍana's as the pure with the impure?

Or would it not rather be that, whatever the final option is, be it pluralism or monism, sabdādvaita or brahmādvaita, there remains a phenomenal reality which is the same for everybody and which we should explain in itself, even before knowing whether it will be given some kind of being or it will only be the differenciated manifestation of absolute Being which should be thought of on altogether different lines? Letters are eternal according to Śaṅkara, but just as *Māyā*, or *avidyā* is eternal (1).

In fact, we should go still further, and in order to understand better what is at stake in the *Tattvabindu*, widen the scope of the discussion: when Śaṅkara (*op. cit. loc. cit.*) accepts Upavarṣa's doctrine on the production of meaning, he perhaps does not care so much for its positive aspect as for the springboard it gives him to refute the sphoṭavāda which is for him so pernicious. Why does the great doctor of the one secondless Brahman take the trouble of explaining away the word—and sentence-sphoṭa—he who takes even *oṃkāra* to be but a symbol of Brahman—if not because that sphoṭa cannot be separated—and in fact is not either for Bhartṛhari or for Maṇḍana—from the conception of the Absolute as śabda, of Śabdabrahman? For Śaṅkara, the refutation of sphoṭa is still another aspect of the apophatic process which leads him to the only true Absolute: *neti, neti.* While so doing, perhaps we could think he is not cautious enough in resorting to a doctrine which, even in his time, was considered as unsatisfactory; in the *Tattvabindu,* we see Vācaspati quickly skipping over the obsolete views of the old Mīmāṃsaka. But Śaṅkara is not at all concerned with the psychological process of verbal knowledge but only with its metaphysical aspect. So he is satisfied with the traditional quotation from "*bhagavān Upavarṣaḥ*" (Have his predecessors—Śabarasvāmin to begin with—ever known anything else of Upavarṣa's work than that fastidious "*gakāraukāravisarjanīyā iti bhagavān upavarṣaḥ*", and have they ever known the exact meaning of those few words?) and going from it, as a true Mīmāṃsaka, to the doctrine of the

---

[1] This statement should be more deeply reconsidered, since, inside the phenomenal world, Śaṅkara seems to be giving a special place to letters as concrete, eternally actual substances, and so doing follows Pūrvamīmāṃsā. But that is a problem which is beyond the scope of the present study.

substantial letter, he contrasts it with the sphoṭavāda. In the *Tattvabindu* Vācaspati is doing exactly the same thing. In a more elaborate development, the same care is taken in saving the only reality of letters as substantial verbal units as against any kind of entity which underlies a unit of meaning. His refutation of sphoṭa is thus at the same time a combined attack by the whole of Pūrvamīmāṃsā and Uttaramīmāṃsā against a *śabdatattvam* which would be either relatively (sphoṭa) or absolutely (śabdabrahman) undifferentiated, against a sound-substance which would not follow the pattern of the immediate data of auditory perception. Here, only the sphoṭa stage is to be seen, but Vācaspati knows Bhartṛhari as well as the *Brahmasiddhi* and does not forget the fundamental opposition of Śaṅkara against Śabdabrahman.

It would be easy for both Mīṃāmsā, here represented by Vācaspati, to show that the assumption of a sound entity, even if it could explain verbal units other than the letters, does not explain how a meaning springs up for the listener's mind (or is expressed by the speaker). But that is not their main objection: whereas the stronghold of the sphoṭavādin is always the necessity of finding a kind of unity in the diversity of letters, the varṇavādin always objects to him that there is an unanswerable difficulty in the correspondence between a transpsychological and untemporal entity (in fact Maṇḍana's *Sphoṭasiddhi* states that we perceive sphoṭa, that is we have a direct, somehow psychological, experience of it), and a psychic temporal multiplicity flowing continuously. As an answer to that, Maṇḍana has the weapons of the advaitic conceptions evolved from the Upaniṣad, the Vedāntasūtra and the Vyākaraṇa at his disposal, and we cannot be surprised when seeing him make use of the notion of superimposition—*āropa*—to express the ontological relationship between the perceived letters and the sphoṭa, relationship which makes the letters expressive of a meaning. It is but natural that, in the same line, he determines the reality of these letters as *anupākhyeya*, which reminds us of the *anirvacanīyatva* of Śaṅkara's māyā. More surprising is the attitude of the *Bhāmatī*'s author who in this context refuses to understand a concept which he has elsewhere dealt with and supported. *Āropa* here seems to him utterly unacceptable and unfit for making clear a correspondence between the temporal and the non-temporal, the differenciated and the undifferenciated, though that is the only purpose it serves in Śaṅkara's advaita.

Here again Vācaspati's attitude is understandable only if we refer it to his metaphysical opposition to a unification of reality as speech-sound. But at the same time it points to another much more basic attitude which compels us to see that the two opponents have a common starting point. As a matter of fact, what is it that the varṇavādin has to offer as against the doctrine of sphoṭa ? Two main ideas of Mīmāṃsā, by which he will try to explain *śābdabodha* : the eternality and infinity of letters as sound-substances (from the ontological viewpoint is there anything more similar to the sphoṭa than the letter-substance which in fact is a first sphoṭa for Maṇḍana ?), and the eternality of the relation between word and meaning. But those two eternalities, from a strict Mīmāṃsaka point of view, are not to be more confused than the eternality of Brahman and that of māyā for Śaṅkara. The first one is eternality of being; whereas the latter would rather be a continuity based on the beginningless and endless use of speech. To that must be added the quite peculiar statement of the *apauruṣeyatva* of *śruti*, which here plays a secondary role in the last argument where the anvitābhidhānavādin and the abhihitānvayavādin face each other[1]. So much so that the problem for the last two opponents is—just as it is for the sphoṭavādin—literally to explain verbal knowledge as verbal, as springing up from the sound-substance of the words themselves : there is no thought without speech, and we cannot say that meaning finds its expression in words, but rather that words give being to meanings. Nowhere is meaning considered as some kind of reality, at least as a mental one, which would be governed by a thinking thought. The mention of *apauruṣeyatva* (cf. infra p. 50) is even brought forward to dispel a possible ambiguity : the abhihitānvayavādin makes use of the notion of implication in order to make the words capable of producing a sentence-meaning : the sentence-meaning would be implied by the association of the words *following the intention of the speaker*. One would like to understand that there is a kind of mental activity which is necessary to the production, if not to the reception of meaning. But then the opponent reminds him of the Vedic sentences which cannot be said to express the intention of anybody, and at the end, the abhihitānvayavādin's implication is nothing but a mechanical functioning of the words which is independent from thought. Therefore, when both the interlocutors seem to be concerned only with the letters as they are perceived, with a transient phenomenon, the ontological eternality of the varṇa only enables us finally to understand the expressive potency of the words, secured as it is by the eternality of the sound substratum.

If, adopting the Indian viewpoint, we are allowed to choose, the sphoṭavāda seems to be preferable to the varṇavāda, because its analysis of verbal knowledge explicitly requires the sphoṭa as such at each step, whereas the varṇavādin, though advocating the substantial causality of the eternal letters relating not only to the perceived letters but also to their expressive potency, looses sight of it in course of his detailed account of verbal knowledge.

---

[1] Anyhow that concept of *apauruṣeyatva* is perhaps only a secondary one. Its consideration is beyond the scope of this introduction. However I should even now like to state as an hypothesis, that the *apauruṣeyatva* is only the consequence, neither of an archaïc religion based on the rigid observance of an unchangeable text, nor of archaïc metaphysics which would stress the power belonging to names (we should not forget that such a power in all archaïc representations is always something of the being that is thus named), but of metaphysics which substitute the being of sound to the one of meaning.

But both solutions seem to us to have recourse to *dei ex machina*, rather than giving some kind of explanation, however clumsy it might be. But is that very lack of explanation not more instructive than all the clumsiness in the world ? Rather than an archaïc awkwardness, should we not consider it as a *darśana* which is not ours, which in no way meets our own thought upon speech? One feature is particularly striking: these thinkers who were well-versed in the analysis of their language—*saṃskṛtā*, the perfect one—, who, in other texts discuss at length about the semantic value of verbal root, modal infix, or tense and personal endings, do not wonder how a flexional language is at all possible if, in one way or other, the concept does not exist before its expression, at least as a general direction of intention, of thought (here priority is evidently more ontological than temporal, but that is the one the Indian thinker refuses). Perhaps in order to understand better we should come back to one of the main sources of the Mīmāṃsaka doctrine, which our present author himself quotes (cf. infra p. 57), Śabarasvāmin's *Bhāṣya*, which, under the *sūtra* I-1-5, says: "*Śāstram śabdavijñānādasannikṛṣṭe'rthe vijñānam*, the knowledge arising from the sacred texts, which comes from speech, is produced without any contact with the object." There is the fundamental reason which has led to *śabda* being reckoned as a *pramāṇa*, as a means to valid cognition, together with perception and inference, by practically all the great Indian philosophers; *śabda* cannot be identified with any other kind of cognition, because it gives us a cognition even in the absence of the object, that is a cognition which has not its object as its substratum and which cannot have any other substantial cause than the word[1]. The sphoṭavāda and varṇavāda are then opposing each other as a monism and a pluralism of sound-substance: the word-sphoṭa is only the first stage in the process of unification of phenomenal multiplicity, or if we start from the Absolute, the stage before the last one in the phenomenal manifestation of Śabdabrahman. But a pluralism of sound-substance leaves the door open either to a true pluralism which satisfies itself with the reality of letters considered as the ultimate reality (Pūrvamīmāṃsā) or to a pluralism of the phenomenal reality which is only a stage (through the Vedic words) towards *Saccidānanda* (Uttaramīmāṃsā).

---

[1] We should note that *ipso facto śabda* is distinguished from *anumāna* which implies for the latter the necessity of some kind of direct experience of the object; this probably is connected with the place that *udāharaṇa*—example—has necessarily in Indian inference and which is so difficult to explain satisfactorily. Inference is nevertheless expressed in words, which leads to a certain amount of confusion. Cf. infra pp. 40 and 53.

The problem, as we can see, arose afterwards, and a historical study which is beyond our present scope, could not but confirm it through the *Jaiminīya-sūtra*, the *Śābarabhāṣya* and Kumārila's works on one side, and on the Grammarians' side, through Kātyāyana, the *Saṅgraha's* author, Patañjali and Bhartṛhari in the *Vākyapadīya*: they have taken their start from the experience of the power of speech which gives us the cognition of an object and of a meaning (*artha*) in the absence of a thing (*vastu*), and they have had to give an ontological substratum to the concrete speech of daily use, so that it could have a reality of its own on the *tāttvika* plane, and not only on the *vyāvahārika* one. One can guess that in the shift from an epistemological observation—the same one for the Mīmāṃsaka and the Vaiyākaraṇa—to ontological statements, the struggle against the Buddhists has had quite an important role. That struggle is quite conspicuous in Śabara's *Bhāṣya* and in Kumārila's works, as well as in Bhartṛhari's *Vākyapadīya*; though it does not clearly appear in our *Tattvabindu*, it is nevertheless present in the background of the discussion; what is at stake is the objectivity of thought itself, and in the absence of an external object, the concrete speech must be given a real substratum, a permanent substantial cause, so that it may be more than a *flatus vocis*. After that, the choice between varṇa and sphoṭa depends on metaphysical positions concerning other points.

Therefore, the evident conclusion one has to draw from the whole discussion, is the fundamental identity of the starting point in the thought over speech. The Indian philosopher is never tempted either to give the concept a reality of its own, or to make it a stage of mental activity (thought as an organ is only some kind of receptacle, just like the others, and it is a receptacle for words, not for concepts). But if meaning is no being, if mental life is not creative but only receptive, being finally must belong to the verbal stuff, sphoṭa and varṇa thus becoming sound-substances and expressive substances.

We might be allowed to think that the absence of metaphysics of concept has been one of the determining factors of advaita in its different forms.

The discussion between the Prābhākara and the Bhāṭṭa, though in the same book and apparently dealing with the same philosophical problem, that of verbal knowledge, takes place on an altogether different ground. Both opponents have here the same ontological basis, the reality of the letter-substance. However the difference between the one who wants the words to express their meanings as related to one another (*anvitābhidhānavāda*) and the one who thinks that words have a meaning of their own even separated from the others, that will become related to others in a sentence (*abhihitānvayavāda*), is not essentially a difference in the psychological analysis. It is not any longer the ontological status of speech which is at stake, but the nature of the external reality, that reality which is expressed by words, be it present or absent. Nowhere is this clearly stated in our text, not any more than the ultimate reasons for the refusal of sphoṭa. We should go to more explicit works of the Prābhākara school, such as the *Prakaraṇapañcikā* of Śālikanātha, in order to understand the real aim of Kumārila's opponent. In our text, he only seems to be more orthodox, more exclusively devoted to the sacred speech than the Bhāṭṭa. No doubt, following the initial statement of the *Śābarabhāsya* (*loke yeṣvartheṣu prasiddhāni padāni tāni sati sambhave tadarthānyeva sūtreṣvityavagantavyam*, I-1-5), he looks for a support from daily experience, but he more readily takes his examples from the *śruti* (*viśvajitā yajeta*, transl. p. 39). But what sort of a reality is the Vedic revelation,—or rather, in that revelation, the *karmakāṇḍa* which alone Pūrvamīmāṃsā takes into account—concerned with ? Never is the reality considered as a ready-made one which would only have to be known through the sacred science. The Vedic sentence *par excellence* is the injunctive or prohibitive one, in which the potential ending of the verb is the foremost element; the purely indicative sentences are gathered around and take their meanings after the *vidhi* : when for instance describing the *ghṛta*, they praise it and thus point to it as the instrument of the sacrifice under consideration (cf. *Jaiminisūtra*. I-2-1 : "*āmnāyasya kriyārthatvādānarthakyam atadarthānām*). Therefore the ritual action is the main object of the Vedic sentences, the only thing which is taught by the Veda; the reality thus denoted is a reality which is to be made (or not to be made in the case of prohibitions) with regard to a certain result related to man's welfare. *Kārya* or *niyoga* which is expressed by the potential suffix is the very reality with which the Veda is concerned. That is why the Prābhākara is purely a ritualist who considers the whole of the invisible world as connected to the Vedic *karma*. No door is left open leading to the mere knowledge of a thing (*vastu*) endowed with reality, since the latter has no existence independent from ritual.

That is the reason why a word could not express an isolated meaning; it cannot but enter the whole formed by the complete expression of an action, and in no case is the isolated word sufficient to express it (cf. transl. p. 39) . The anvitābhidhānavāda is therefore the theory of verbal knowledge which a pure ritualist is bound to have; it is functionally related to the absolute preeminence of the ritual action in the endeavour to obtain salvation.

On the contrary, Kumārila's disciple, more attentive to Śabara's initial statement on the identity of Vedic and daily languages, is ready to consider the reality which is denoted by isolated words. Meaning, *artha*, which is at the same time the thing-meant, points to a reality which can be that of daily life as well as that of spiritual life, but which is always an established reality endowed with a certain stability, a *siddhavastu.* The Bhāṭṭa, more daring in the free use of his thought, is no more fascinated by the Vedic injunction. He believes in the stability of the most transient object through the gender (*jāti*) it illustrates and that the word eternally expresses in connection with every new individual. One also feels (cf. *Ślokavārtika*) that, due to the relative independence of his thought he is more deeply shaken by the Buddhist criticism and determined to restitute its full objectivity to the world of representation. In this light, the meaning of the word recovers its individuality. It is first and fully isolated and then, in the midst of a sentence, the proximity of other words gives rise to a relation between the meanings, faithful picture of the relational life of things.

At first sight it is rather surprising to notice that the Bhāṭṭa school, less preoccupied as it is of Vedic exegesis, is the one which, inside the Mīmāṃsā, has had the greatest success and the most continuous developement. To-day, we are even at a loss trying to get a clear picture of the Prābhākara positions on many a point, and we often have to resort to works which do not belong to that school and give a polemical and not quite objective account of its doctrine. The reason for this may be that the Bhāṭṭa school of Mīmāṃsā, thanks to its abhihitānvayavāda, had its very life connected with the different branches of Vedānta, which fact is one more confirmation of the largely ontological significance of the doctrine. How could a philosopher who gives a prominent place to knowledge rely on a doctrine of speech which considers it only as an expression of the things to be done and not to be done ? If the *mahāvākyāni* of the Upaniṣad do not point to a *bhūta*-or *siddhavastu* (cf. *Śāṅkarabhramasūtrabhāṣya*, I-1-4, where the science of Brahman, *brahmavidyā*, is said to be *vastutantrā*, dependent on its object), the one secondless Brahman and salvation by knowledge are done for. And so, though Śankara called for the help of Upavarṣa and Śabara in the refutation of sphoṭa, he takes Kumārila's side when he comes to the question of the kind of reality denoted by speech. It is even more remarkable that the Viśiṣṭādvaitin follow Śaṅkara regarding that particular point, whereas on the whole they rather follow the Prābhākara school.

So the *Tattvabindu* which seems to deal with the problem of verbal knowledge from a psychological viewpoint, actually touches the whole of the main problems which arise from the consideration of speech in Indian philosophy : problem of the nature of speech itself, problem of the nature of reality. The views of the Bhāṭṭa school (and therefore of the advaita) have thus to be proved the best when dealing with the psychological process of verbal knowledge.

## THE TEXT

The first edition of the *Tattvabindu* published by Manavalli Gangadhara Sastri in 1892 in "The Pandit" (Banaras) together with his Ṭippaṇī, was based on three manuscripts of the Royal Sanskrit Pāṭhaśālā of Banaras, but actually one manuscript only -*śuddhatama*, the sanskrit preface says—was used as the basis and the variant readings of the two other manuscripts were mentioned in the foot-notes. In 1936, Prof. V. A. Ramaswami Sastri based his new edition (Annamalei University Sanskrit Series N⁰ 3) on one manuscript, full of gaps and incomplete, of the Oriental Manuscripts Library of Madras Government (R 3800), but that is the only manuscript of the South and the only one to be given together with a commentary written by the Malayali Mīmāṃsaka Ṛṣiputra Parameśvara (first half of the XVth century), the *Tattvavibhāvanā.*

I have not felt compelled to read again the manuscripts thus used for both editions, but I have made use of the texts and variant readings they have given. Moreover, for the present critical edition the following manuscripts have been collated :

—one manuscript of the Bhandarkar Oriental Research Institute of Poona (N⁰ 284, 8/1907-15), dated from Banaras, month of Suci, Saṃvat 1729 (1673 A.D.), in very good condition, carefully transcribed and quite similar to the text of "The Pandit";

—one manuscript belonging to the personal collection of Dr. Umesh Mishra, Secretary of the Ganganath Jha Research Institute of Allahabad; undated, it comes from Mithila (probably the birth-place of Vācaspati), as it can be gathered from the last line written in maithili script. The scribe seems to combine in himself an ignorance of Sanskrit language and a good deal of carelessness; whole paragraphs are repeated when he takes a new folio, lines are omitted, syllables forgotten or added, anusvara missing or repeated on other syllables. Moreover the transcription must have been made from an already badly written one, since dashes are substituted to quite a number of syllables which have not been deciphered. Therefore I could not possibly note down all the mistakes due to carelessness which appear in every line. However, as it is, that manuscript keeps rather close to the other Northern manuscripts and especially that of the B. O. R. Institute, some interesting readings of which it confirms.

I must here thank the B. O. R. Institute and the Deccan College of Poona which have cooperated in making the reading of the Poona manuscript easy for me, as well as Dr. Umesh Mishra of Allahabad who kindly lent me his manuscript. I must also thank Dr. V. Raghavan of Madras University, without whose advice I should have remained unaware of the existence of the latter manuscript.

Though I had to keep the logical structure of the Sanskrit discussion in my translation, it has proved impossible to keep it as it is in the almost constant form of indirect speech : "if it is answered that...One should not say that..." etc.; the Sanskrit method of argument has a complete set of formulæ at its disposal which are as many useful landmarks. Thanks to the use of indirect speech to meet the objections of the opponent it is possible to establish the main divisions of the text beyond doubt. But in the French translation it would miss the point, and I chose to use direct speech nearly everywhere, which, unfortunately—or luckily—makes the text more lively than it actually is. As to the main divisions of the text, the commentary indicates them as they occur.

I have inserted that commentary into the translation in the Indian fashion, with the intention of making it clearer to the Western reader. That is why I have kept as close as possible to the text and tried not to take my personal reflection into account. After hesitating, I also have had to give up the use of a Western philosophical vocabulary or comparisons with Western philosophy, since, because of insufficient explanation, they would have been misleading for the reader. Perhaps later on a comparative study will have to be undertaken for itself.

# UNE GOUTTE DE VÉRITÉ

61 Salut à Ahirbudhnya, salut à Bradhna, salut à Gaṇapati, salut à Āryā Bhāratī, salut à Viṣṭaraśravas.

Noter l'invocation aux divinités de l'hindouisme récent telles que Gaṇapati dans un traité smārta. Cependant, référence explicite aux sources : Śiva Maheśvara, le protecteur de la connaissance droite, est appelé Ahir budhnya; si l'on en croit l'éditeur du *Tattvabindu*, le Pt V. A. Rāmaswāmi Śāstri, il ne faut voir là aucune réminiscence de l'*āgama* des Pañcarātra *Ahirbudhnya Saṃhitā*, mais plutôt un hommage rendu à Śabarasvāmin qui, dans son *Bhāṣya* (2-1, 35), cite une *ṛc* extraite du *Taittirīya Brāhmaṇa* (I-2-26-2) où Śiva est ainsi désigné.

Bradhna est un autre nom de Sūrya, maître de la santé humaine; Vācaspati l'invoque pour qu'il lui donne la santé nécessaire à la composition de son traité.

Gaṇapati est le dieu qui écarte les obstacles, en particulier les obstacles à la bonne marche de la démonstration de l'auteur.

Āryā Bhāratī est un nom de Sarasvatī, la déesse de la parole, dont le concours est doublement précieux pour un traité de la connaissance verbale. Enfin Viṣṭaraśravas est Viṣṇu, le protecteur du monde. Son association à Śiva ici nous interdit de rattacher l'auteur à une secte quelconque (par exemple celle des Pāñcarātra). Vācaspati, en bon Mīmāṃsaka, est un pur smārta.

En ce monde, dès que l'on entend un groupe de mots dont on connaît les significations respectives, on obtient la connaissance d'une idée nouvelle : là-dessus tout le monde est d'accord. Mais il y a controverse sur la cause efficiente de cette connaissance.

Dans la connaissance verbale on distingue deux éléments : la connaissance du sens particulier de chaque mot que l'on a un jour apprise une fois pour toutes, *śaktigraha* ou comme ici *saṅgati*, (le lien entre le mot et son sens étant éternel) et la connaissance du sens de la phrase ou groupe de mots qui, elle, est toujours nouvelle. Ce sont ces deux éléments dont il faut rendre compte de façon intelligible. Suit l'indication sommaire du plan de la discussion.

Certains disent que (cette connaissance) a pour cause la phrase elle-même qui, tout indivisible qu'elle soit, apparaît comme divisée en lettres et en mots du fait de l'inscience originelle.

C'est le *sphoṭavāda* du Grammairien Bhartṛhari et de Maṇḍana Miśra qui est ici visé.

*Anādyavidyā* : littéralement, l'ignorance sans commencement, puisque le monde a toujours existé; en réalité cela signifie surtout que cette inscience n'aura pas de fin, qu'elle est éternelle, l'absence de commencement impliquant logiquement pour le penseur indien l'absence de fin. D'emblée le sphoṭavādin se situe dans une ontologie de type vedāntin où l'on distingue le plan de la réalité vraie—*pāramārthika*—et celui de l'expérience empirique —*vyāvahārika*—ce dernier étant à la fois la projection et le voile du premier tant que l'on est sous l'empire de l'*avidyā*.

Pour d'autres (la cause de cette connaissance nouvelle) serait la perception de la dernière lettre (de la phrase) associée aux dispositions produites par l'expérience que l'on a eue de tous les mots antécédents et de leurs sens, mots et sens étant réels.

On trouve cette opinion exprimée chez les anciens Naiyāyika, par exemple dans le *Bhāṣya* de Vātsyāyana, III-2-62.

Le terme *anubhava*, expérience, est ici l'équivalent de *pratyakṣa* entendu au sens de connaissance directe ou immédiate, par opposition à la connaissance médiate *parokṣajñāna*, telle que l'inférence ou le souvenir.

*Pāramārthika* s'oppose à *alīka* de la phrase précédente : ici les parties de la phrase ne sont pas de simples apparences mais sont douées de réalité, quelle que soit la courte durée de leur existence.

(La cause) c'est la série des lettres reprise en un souvenir grâce à l'accumulation des impulsions produites par la connaissance directe que a l'on a eue de chaque lettre, mot et sens de mot respectivement, prétendent certains autres.

Upavarṣa, dont on ne connaît pas l'oeuvre sinon par des citations d'auteurs plus récents, pourrait être le premier tenant de ce point de vue dans la Mīmāṃsā. Il est suivi par Śabara, *Bhāṣya* I-1-5, et par Śaṅkara, *Brahmasūtrabhāṣya*, I-3-28. Mais on trouve la même idée exprimée dans le *Yogabhāṣya*, III-17.

D'autres disent : "Ce sont les mots à eux seuls (qui produisent cette connaissance) car chacun d'eux exprime son sens propre en tant que construit avec d'autres sens qui lui sont reliés par complémentarité, convenance de sens et contiguïté.

On entre désormais dans le champ de la Pūrvamīmāṃsā postérieure à Śabara : la position décrite ici est celle de l'*anvitābhidhānavāda*, dont l'initiateur est Prabhākara. Mais il est bien évident que, sans crier gare, on change de plan en passant de l'examen de la causalité des lettres à celui du rôle des mots et de leur sens. Que le mot exprime son sens isolé ou non, il faut d'abord savoir comment l'on connaît le mot à partir des lettres séparées. Cet aspect de la question est désormais abandonné, ce par quoi nous sommes avertis que le centre de la discussion s'est déplacé. Cf. Introduction p. xii — sur la signification de ce changement.

Mais pour le Maître, la cause de la connaissance du sens de la phrase, ce sont les sens propres eux-mêmes exprimés par des mots associés et rectifiés par la complémentarité, la convenance de sens et la contiguïté.

Le Maître est ici Kumārila Bhaṭṭa, chef de l'Ecole Bhāṭṭa dont Vācaspati est l'un des représentants.

Commence maintenant la discussion détaillée de chacune des thèses énoncées ci-dessus. Habituellement, l'argumentation de Vācaspati, le *siddhāntin*, celui auquel doit appartenir le dernier mot, est résumée dès le début de la discussion en une *kārikā*.

## I. RÉFUTATION DU SPHOṬAVĀDA

"A moins d'un obstacle patent, il n'y a pas à négliger ce que l'on perçoit. Et si l'on peut expliquer un effet à partir d'un élément visible, il n'y a pas à en imaginer un invisible."

L'élément invisible qui, ici, reste innommé est le *sphoṭa*. Le terme n'est peut-être aussi intraduisible que parce qu'il n'a aucun pendant dans nos conceptions philosophiques. On le fait dériver de la racine *sphuṭ*, éclater, faire irruption, soit au sens actif, *sphuṭati*, il éclate, soit au sens causatif : *anena sphuṭyate*, ce qui fait éclater. Il n'y a aucun moyen de choisir entre les deux dérivations, car le sphoṭa est à la fois l'unité sonore qui éclate subitement en se faisant audible et le substrat sonore qui fait éclater tout d'un coup le sens dont il est porteur.

Ici l'argumentation est la suivante : nous n'avons du sphoṭa aucune expérience sensible; c'est un élément invisible, tandis que nous avons à notre portée pour expliquer la connaissance verbale des éléments qui font l'objet d'une expérience indubitable : les sons articulés, *varṇa*, unités irréductibles de la parole, *śabda*. Vācaspati va donc réfuter la thèse du sphoṭa en s'appuyant sur le principe d'économie, *lāghavatva*, et en démontrant l'efficience des lettres ou *varṇa* (et des mots en tant qu'assemblages de lettres). La discussion va opposer le sphoṭavādin au varṇavādin.
Mais la parole est d'abord au sphoṭavādin qui va avoir tout loisir d'établir sa thèse en réfutant celle des adversaires. Il commence par poser une série de questions qui s'appellent l'une l'autre et auxquelles il va répondre dans l'ordre inverse : la réponse à la dernière question fonde la réponse à la seconde qui, à son tour, permet de répondre à la première.

Est-ce que cette entité-phrase qui est une et cause de la connaissance du sens de la phrase, est établie par l'expérience ou bien (la suppose-t-on) parce qu'il est impossible autrement d'expliquer qu'on ait la connaissance d'un sens nouveau ? 62 Et dans l'expérience, perçoit-on cette unité de la phrase comme pourvue de parties, comme un assemblage de lettres et de mots, à la manière dont on perçoit chez Devadatta ses membres principaux et annexes, ou bien est-elle dépourvue de cette division en lettres et en mots ?

Les lettres et les mots, en tant que parties de la phrase, existent-ils purement et simplement ou sont-ils objets d'expérience ? La première hypothèse (de cette dernière alternative) n'est pas valable : il s'ensuivrait en effet que les parties sont de dimensions inférieures au tout; vue l'infinie grandeur des lettres, l'hypothèse n'est pas tenable. De même si l'on fait des lettres une qualité de l'éther, leur non-substantialité entraîne l'absence de cause matérielle et partant l'absence de parties.

Le sphoṭavādin envisage l'hypothèse successivement selon les trois conceptions connues des lettres :
—selon les Mīmāṃsaka et les Vaiyākaraṇa, les mots sont des substances faites d'*ākāśa* (ici *gagana*), éternelles et infinies comme l'ākāṣa lui-même. Comment alors les lettres pourraient-elles se composer en un tout ? Elles sont plus grandes infiniment que tout composé par définition.
—pour les Naiyāyika, les lettres, śabda en général, ne sont que des qualités ,des modifications de l'éther. Or seules des substances peuvent former un composé car une cause matérielle, un substrat est nécessaire. Cf. *Kārikāvali* de Viśvanātha, v. 23 : "*Samavāyikāraṇatvaṃ dravyasyaiveti vijñeyam*", et la définition habituelle que les Vaiśeṣika donnent de la substance fait aussi une place à sa fonction de cause matérielle : *Kriyāvadguṇavatsam-*

> *avāyakāraṇam dravyamiti dravyalakṣaṇam*". Cf. *Tarkasaṅgraha*, ed. A. Foucher, p. 16.
>
> —enfin, les Śikṣākāra, auteurs de traités de phonétique, prétendent que les lettres sont formées de particules d'air suivant la formule courante : *Vāyur āpadyate śabdatām.* Cette thèse manque à fournir une cause non-inhérente à la formation des mots et des phrases puisque les sons successifs ne sauraient entrer en contact pour former un tout. Pour la notion de cause non-inhérente, *asamavāyikaraṇa*, voir en particulier le *Tarkasaṅgraha*, ed. A. Foucher, p. 105-6. Cette cause correspond à différentes nuances de notre notion de cause. Quelquefois elle désigne la cause instrumentale; ailleurs elle peut signifier l'agent, ou encore la cause efficiente, se confondant alors pratiquement avec le *nimitta.* Ici ce terme désigne le contact nécessaire à la formation d'un composé : le contact entre les particules de vent serait nécessaire à la formation d'un composé-mot ou phrase comme le contact entre les fils est nécessaire à la formation d'un tissu. La réfutation de cette troisième partie de l'hypothèse envisagée est développée plus longuement que les précédentes.

C'est la même chose pour ceux qui considèrent les lettres comme formées de particules d'air : étant donné la très rapide destruction des lettres, il est impossible qu'elles coexistent et forment un composé. En effet ces particules successives ne peuvent donner naissance ni à un tout ni au contact qui en serait la cause non-inhérente. Et si elles n'ont pas cette capacité, comment seraient-elles les parties (d'une totalité) ou comment viendraient-elles au contact (les unes des autres) ?

D'autre part, une substance, à elle seule, ne saurait devenir une substance-effet : s'il n'y avait pas deux (substances comme) causes, cette substance (effet) serait indissoluble, et son impérissabilité entraînerait l'éternité d'un produit.

> Ce qui est contradictoire : ce qui a été produit à un certain moment doit aussi périr à un autre moment par dissolution. On reconnaît ici sous-jacente l'idée de l'indestructibilité de l'atome, partant, de son éternité.

Et puisque ces parties ne coexistent pas, il faut aussi rejeter l'existence des parties comme objets d'expérience (i.e. en tant que parties d'un tout tel que le mot ou la phrase). En effet, étant donné la très rapide destruction de ces parties il ne peut y avoir non plus coexistence des perceptions puisqu'elles ont même propriété, étant produites par elles.

ne fait que réunir des éléments donnés, les lettres, et une appréhension intuitive de la réalité vraie au-delà du donné immédiat, à tel point que le sphoṭavādin pourra dire qu'il y a perception du sphoṭa.

—Alors, puisque chacun des sons manifeste (la phrase), le premier son à lui seul donnera la connaissance de la phrase, et si le sens apparaît dès le premier son, les sons suivants seront inutiles.

—Mais non, c'est une erreur. Sans doute les sons pris séparément contribuent chacun à la manifestation, mais ils ne sauraient d'un seul coup faire connaître très clairement le sphoṭa, c'est plutôt une surimposition qu'ils en font connaître. Ainsi, grâce à la manifestation progressive des sons suivants associés aux dispositions mentales produites par tous les sons précédents, le dernier son permet un discernement très précis d'un sphoṭa donné. Les sons suivant le premier ne sont donc pas inutiles. Mais les premiers ne le sont pas non plus. En leur absence en effet, on n'a pas les dispositions mentales produites par leur manifestation, ni donc l'association avec elles du dernier son, si bien que la nature de la cause de la connaissance de la phrase n'apparaît pas clairement. C'est comme lorsqu'un orfèvre examine la nature d'un joyau à plusieurs reprises: chacun de ses examens pris séparément ,quoique pénétrant la structure du joyau, ne lui fait pas connaître brusquement la nature du joyau distinct de ceux d'espèce semblable ou dissemblable; mais c'est plutôt lorsque, dans son esprit, le résultat du dernier examen s'associe aux impulsions suscitées par cinq ou six examens (antérieurs) que la nature du joyau apparaît.

Toute l'argumentation du sphoṭavādin repose ici sur la difficile notion d'*āropa*, surimposition, qui a une valeur voisine de celle qu'on lui donne dans le Vedānta. Elle suppose à la fois deux niveaux de réalité, l'un étant de l'ordre du phénomène, l'autre de l'ordre de l'être, et une certaine relation entre ces deux niveaux. Quoique la discussion ici relève plus de la psychologie que de la métaphysique, le sphoṭavādin ne peut que faire appel à toute la métaphysique impliquée par la notion de sphoṭa. Or chez Bhartṛhari et les grammairiens, l'Etre ne peut finalement être qu'un et le sphoṭavādin est aussi moniste que le Vedāntin quand il se hausse à la conception du *śabdabrahman*. Mais ici, le sphoṭavādin reste mīmāmsaka et pluraliste; il n'y a de sphoṭa que du mot concret ou de la phrase que l'on prononce. Pour parler le langage des Vaiyākaraṇa, on reste en *madhyamā* et l'on ne s'élève à aucun moment au plan de *paśyantī*, encore moins de *parā*. C'est étroitement le problème de la connaissance verbale qui est posé. Mais il faut avouer que cela ne rend pas très facile la position du sphoṭavādin qui a toujours

Il n'y a de parties concevables que dans la simultanéité et l'étalement dans l'espace. Il ne faudrait pas voir ici sous-jacente l'idée de l'unité insécable du temps, de sa continuité absolue. C'est plutôt l'aspect négatif du temps qui est mis en lumière, le fait qu'il disperse, que tout événement en tant que tel est irrécupérable. C'est d'ailleurs à cause de cette fonction destructrice du temps que le sphoṭavādin a recours à un substrat intemporel du sens des mots.

Nous tomberons donc d'accord sur ce point : le sens de la phrase est exprimé par la phrase en tant que dépourvue de parties.

—Mais ce sont les lettres seulement dont on a l'expérience, et non un objet différent d'elles.

—Non, on ne peut pas dire cela, car dans la connaissance totale que l'on prend d'un mot ou d'une phrase, on arrive à un objet indivis. Et cette conscience que l'on a d'un objet indivis ne saurait comprendre aussi des lettres essentiellement différentes les unes des autres, car unité et multiplicité s'excluent en un même lieu.

—Si la phrase n'est pas essentiellement formée de lettres et si elle ne leur est pas inhérente, 63 d'où vient que sa connaissance en est affectée ?

—Mais on ne doit pas dire cela : les lettres, dont les formes seraient différentes de celle de la phrase, n'auraient pas de réalité absolue; seule la phrase a une réalité, que doivent manifester respectivement chacun des sons différenciés par les efforts (d'articulation) dont tout le monde a conscience par perception interne. D'un côté les sons, produits qu'ils sont par un même organe en un même lieu, font apparaître des ressemblances entre tous les mots et phrases distincts les uns des autres, grâce à la ressemblance des sons de différentes espèces qui manifestent ces mots et phrases distincts les uns des autres. Par contre, par diverses surimpositions à ces ressemblances, ils font apparaître ce qui est un et sans partie comme un composé formé d'une multiplicité de lettres; tout de même qu'une gemme, la lame d'une épée, un miroir et autres choses de ce genre, montrent un visage, en lui-même immuable, non-affecté et un, comme multiple, localisé en de multiples endroits et affecté de différences de couleur, de quantité et de lieu.

La connaissance totale—*anusaṃhārabuddhi*—est une notion centrale dans la doctrine du sphoṭa. Elle est à la fois un acte synthétique du sujet qui ne fait que réunir des éléments donnés, les lettres, et une appréhension intuitive de la réalité vraie au-delà du donné immédiat, à tel point que le sphoṭavādin pourra dire qu'il y a perception du sphoṭa.

—Alors, puisque chacun des sons manifeste (la phrase), le premier son à lui seul donnera la connaissance de la phrase, et si le sens apparaît dès le premier son, les sons suivants seront inutiles.

—Mais non, c'est une erreur. Sans doute les sons pris séparément contribuent chacun à la manifestation, mais ils ne sauraient d'un seul coup faire connaître très clairement le sphoṭa, c'est plutôt une surimposition qu'ils en font connaître. Ainsi, grâce à la manifestation progressive des sons suivants associés aux dispositions mentales produites par tous les sons précédents, le dernier son permet un discernement très précis d'un sphoṭa donné. Les sons suivant le premier ne sont donc pas inutiles. Mais les premiers ne le sont pas non plus. En leur absence en effet, on n'a pas les dispositions mentales produites par leur manifestation, ni donc l'association avec elles du dernier son, si bien que la nature de la cause de la connaissance de la phrase n'apparaît pas clairement. C'est comme lorsqu'un orfèvre examine la nature d'un joyau à plusieurs reprises: chacun de ses examens pris séparément, quoique pénétrant la structure du joyau, ne lui fait pas connaître brusquement la nature du joyau distinct de ceux d'espèce semblable ou dissemblable; mais c'est plutôt lorsque, dans son esprit, le résultat du dernier examen s'associe aux impulsions suscitées par cinq ou six examens (antérieurs) que la nature du joyau apparaît.

Toute l'argumentation du sphoṭavādin repose ici sur la difficile notion d'*āropa*, surimposition, qui a une valeur voisine de celle qu'on lui donne dans le Vedānta. Elle suppose à la fois deux niveaux de réalité, l'un étant de l'ordre du phénomène, l'autre de l'ordre de l'être, et une certaine relation entre ces deux niveaux. Quoique la discussion ici relève plus de la psychologie que de la métaphysique, le sphoṭavādin ne peut que faire appel à toute la métaphysique impliquée par la notion de sphoṭa. Or chez Bhartṛhari et les grammairiens, l'Etre ne peut finalement être qu'un et le sphoṭavādin est aussi moniste que le Vedāntin quand il se hausse à la conception du *śabdabrahman*. Mais ici, le sphoṭavādin reste mīmāmsaka et pluraliste; il n'y a de sphoṭa que du mot concret ou de la phrase que l'on prononce. Pour parler le langage des Vaiyākaraṇa, on reste en *madhyamā* et l'on ne s'élève à aucun moment au plan de *paśyantī*, encore moins de *parā*. C'est étroitement le problème de la connaissance verbale qui est posé. Mais il faut avouer que cela ne rend pas très facile la position du sphoṭavādin qui a toujours du mal à ne pas tomber dans une métaphysique du verbe dès qu'il fait appel à la notion de réalité phénoménale et à celle d'*āropa*.

Le sanskrit a trois termes pour exprimer l'équivalent fonctionnel de l'impression de notre psychologie empiriste du dix-neuvième siècle, qui semblent pris comme de parfaits synonymes (Cf. p. 12). On peut cependant d'après l'étymologie essayer de nuancer la traduction :

*Vāsanā*, de la racine VAS au causatif, met plutôt l'accent sur la fixation du souvenir. Ce n'est pas la marque qui demeure, mais "ce qui fait demeurer", "ce qui fixe", fonction très importante dans la connaissance verbale en particulier, puisque les sons dont dépend la connaissance du sens sont éminemment transitoires (deux ou trois *kṣaṇa*, selon que l'on compte ou non le *kṣaṇa* de la disparition du son) et que le sens d'une phrase n'est saisi qu'à la fin de son énonciation. On gardera le mot "fixation" en l'absence d'un mot concret correspondant chaque fois que cela sera possible; sinon, on traduira par "marque", qu'il faudra entendre au sens actif.

*bhāvanā*, autre causatif, de la racine BHŪ, qui cette fois connote plutôt le rappel du souvenir. C'est l'aptitude laissée par les sons perçus à redonner le souvenir des mêmes sons et à permettre ainsi la production du sens. Nous traduirons cet aspect dynamique de l'impression par "impulsion", et non par "imagination" traduction la plus habituelle du terme en sanskrit, parce qu'il dénote les effets particuliers à chaque son, leurs *śakti* respectives, plutôt qu'une fonction générale.

*saṃskāra* serait plutôt, de par la racine KṚ et le préfixe, relatif au contenu du souvenir, à sa forme propre. Dans d'autres contextes, le *saṃskāra* indique la préparation nécessaire à un acte religieux, la purification, ou encore la préparation que doit subir l'enfant pour devenir adulte, l'éducation. C'est pourquoi nous le traduirons par le terme général de "disposition", ou parfois en précisant si le contexte y invite, par "disposition mentale".

Ces nuances étymologiques correspondent bien en fait à différents moments de la mémoire.

—Mais si la connaissance des lettres ou les dispositions qu'elles laissent sont des connaissances fausses, comment seraient-elles par leur manifestation les causes d'une connaissance exacte ?

Vācaspati en effet, se ralliant à la thèse de Kumārila, adopte la définition suivante de la validité et de l'invalidité d'une connaissance :

*Tasmāt bodhātmakatvena prāptā buddheḥ pramāṇatā*
*arthānyathātvahetūtthādoṣajñānādapodyate*

"C'est pourquoi la validité d'une connaissance est prouvée par le seul fait qu'elle est capable de faire connaître. Cette validité est infirmée si l'on découvre que la connaissance est défectueuse parce qu'elle fait connaître un objet autre (que celui qu'elle faisait attendre)". (*Ślokavārttika, Codanāsūtra*, 53). Puisque la connaissance que l'on a des lettres est infirmée ensuite par la connaissance d'une phrase-unité, il faut ranger la perception verbale au nombre des connaissances invalides.

64—L'objection ne porte pas: en effet, s'il y a un arbre au loin, c'est la série des perceptions de l'éléphant qui est cause d'une connaissance de plus en plus claire de l'essence de l'arbre. De même, à partir d'une lettre qui possède des éléments surimposés tels que la longueur, etc., on obtient la connaissance de divers objets réels. Par exemple, les gens ordinaires entendent par le mot "*naga*" une montagne, et par le mot "*nāga*" un éléphant; par "*ajinam*" la peau, et par "*ajīnam*" l'absence de destruction; par "*śunaḥ*" les chiens à l'accusatif, et par "*śūnaḥ*" quelque chose qui a poussé. Et ces connaissances ne sont pas erronées puisqu'elles ne soulèvent aucune contestation.

Les Mīmāṃsaka admettent l'*upamāna* ou raisonnement par analogie parmi les procédés logiques valides. Le sphoṭavādin est donc habilité ici à se servir de ces exemples qu'il multiplie à plaisir en faisant appel à une forme de surimposition qu'acceptent tous les Mīmāṃsaka : pour eux les lettres sont des substances éternelles et infinies, du moins dans leur *prākṛtadhvani* ou son fondamental. Mais ces sons fondamentaux ne suffisent pas à donner tous les phonèmes de la langue sanskrite et il faut dans le langage leur ajouter des modifications (*vaikṛtadhvani*) de quantité, d'accent...qui sont comme surimposées (*samāropita*) au son fondamental.

Mais l'analogie est bien fallacieuse, car à aucun moment le varṇavādin ne se réfère à deux niveaux de réalité; le *vaikṛtadhvani* est aussi réel que le *prākṛtadhvani* mais il est lié à l'émission même de la voix et c'est le second seul qui est substantiel. Avant d'arriver à un sens distinct, on n'a pas deux moments de la perception des lettres, un premier moment où l'on ne percevrait que le *vaikṛtadhvani* et un second où l'on ne percevrait que le *prākṛta*, seule cause d'une connaissance différentielle Pour le varṇavādin on perçoit ensemble le *prākṛta-* et le *vaikṛtadhvani* qui ne sont qu'une seule et même réalité.

Les exemples cités sont de ces exemples qui traînent partout dans les textes et dont on se sert à divers usages. Ainsi, dans le ***Ślokavārttika***, section du sphoṭa, v. 53, on les retrouve sous la plume de Kumārila pour réfuter l'objection du sphoṭavādin qui veut lui faire admettre une classe pour chaque lettre, *gatva*, etc...en plus de la parole en général, *śabdatva*.

On en arrive maintenant à la première question posée. Le caractère un de la phrase a été établi comme objet d'expérience directe. On va alors prouver le sphoṭa par une sorte de raisonnement *ab absurdo* : il n'est pas possible d'expliquer la connaissance verbale sans cela. Au point de départ, le sphoṭavādin ne demande à son adversaire qu'une seule chose : admettre l'existence de paroles comme indispensable à la connaissance verbale.

Quant à celui qui, sous le coup d'un égarement pathologique produit par la rumination d'opinions qu'il est seul à partager, méprise l'expérience, cependant universelle, que le mot et la phrase sont des unités, on n'a qu'à l'admonester ainsi : "Mon cher, vous admettez au moins que la connaissance du sens ne vient que par la parole ?"

Or cette (connaissance) ne saurait apparaître sans l'expérience d'un mot-unité et d'une phrase-unité qui soient différents des lettres. Les lettres, certes, ne peuvent la produire, c'est inconcevable. En effet, elles devraient la produire ou bien chacune individuellement, comme des défenses d'éléphant qui servent de patères, ou bien en s'associant comme un tas de pierres qui forment le support d'une cruche. Ce ne peut être chacune individuellement, le fait qu'on n'en a aucune perception y contredit, et il deviendrait inutile de prononcer les autres lettres. Ce ne peut être non plus par leur association, la dite association n'existant pas. En effet : l'ensemble qu'elles forment est-il réel ou est-il déterminé par l'expérience ? D'abord étant donné l'éternité et l'infinie extension de toutes les lettres, parler d'un assemblage réel serait outrepasser les prémisses et l'on ne saurait former des mots et des phrases avec certaines d'entre elles. D'autre part, cet assemblage doit être conforme à l'expérience que l'on a des lettres, et comme on en a une expérience successive, l'assemblage est successif et ne saurait former un ensemble réel. Assurément, des objets ne forment pas un ensemble s'ils ne sont pas délimités par un même lieu et un même temps. Ou bien l'on outrepasserait les prémisses.

—Alors, disons que c'est plutôt la dernière lettre associée aux dispositions produites respectivement par l'expérience de chaque lettre précédente qui fait connaître le sens. Ainsi l'on ne suppose qu'une expérience unique.

—Non, c'est impossible à concevoir. Quelle est donc cette disposition que vous supposez, homme de longue expérience ? Est-ce celle qui est le germe de la mémoire ? Ou bien quelque autre, par exemple celle qui provient de l'aspersion du riz ?

Nouvelle tentative du varṇavādin pour faire adopter sa thèse. En faisant de la connaissance verbale un complexe de mémoire et de perception, il supprime la contradiction inhérente à l'idée d'un tout successif. Mais le sphoṭavādin a de quoi répondre. Il va faire une distinction entre deux sortes de dispositions ou *saṃskāra* :—la disposition qui donnera à l'occasion naissance au souvenir et qui produit par conséquent un effet de même nature ou plutôt de même contenu que sa cause : la disposition laissée par une cruche donne le souvenir d'une cruche.

—La disposition invisible, *adṛṣṭa* ou *apūrva*, laissée par certaines opérations sacrificielles qui n'ont aucun effet visible immédiat. Par exemple, dans le sacrifice de l'Āgneya, le fait d'arroser le riz sacrificiel d'eau—*vrīhi-prokṣaṇa*—ne semble avoir aucun effet visible, mais il est essentiel à l'obtention du fruit du sacrifice. En ce cas, la disposition produit un résultat radicalement hétérogène à la cause qui l'a produite elle-même (à savoir l'arrosage du riz). Cf. *Mīmāṃsānyāyaprakāśa*, 71, 188, 184, 187, etc. Cette seconde sorte de dispositions, rejetée par les Naiyāyika est adoptée par les Mīmāṃsaka pour rendre compte de toutes les opérations sacrificielles.

Mais, va démontrer le sphoṭavādin, le varṇavādin ne peut faire appel ni à l'une ni à l'autre disposition.

Ce ne peut être cette seconde (catégorie de dispositions), car, d'après ce que nous avons déjà expliqué, des lettres qui ne sont pas simultanées ne sauraient produire une seule et même disposition.

—Mais les lettres affectées d'un certain ordre de succession produisent chacune respectivement une disposition, et puisque celles-ci sont permanentes 65 il leur est possible de s'associer à la dernière lettre pour produire la connaissance du sens.

—Oh la la ! C'est de la partialité pour sa propre opinion. Et la difficulté qu'il y a à supposer une collection d'invisibles si nombreux, vous n'y pensez pas ! On n'a même pas l'expérience préalable d'une disposition et il y en aurait une multiplicité.

—Mais dans l'Āgneya par exemple, c'est bien aussi une complication de supposer (un *apūrva*), mais celui qui le suppose n'encourt aucun blâme.

—Oui, mais en ce cas, il n'y a pas moyen de faire autrement. Des sacrifices comme l'Āgneya sont prescrits pour obtenir un résultat à longue échéance : "Celui qui désire aller au ciel doit offrir les sacrifices de nouvelle et de pleine lunes". Le bois sacrificiel, l'aspersion du riz et autres composants (du sacrifice) ne sont pas simultanés. On ne saurait en rendre compte si l'on ne supposait de nombreux *apūrva*. Cette supposition est donc rationnelle et n'entraîne pas de faute. Dans le cas qui nous occupe ici, par contre, prétendre que l'on peut supposer sans faute plusieurs éléments non fondés en raison, sous prétexte d'expliquer la connaissance du sens à partir d'une expérience unifiée, serait une erreur.

L'argumentation du sphoṭavādin repose tout entière sur le principe d'économie : dans le cas de l'Āgneya, on accomplit un sacrifice en vue d'obtenir le ciel après la mort. Il y a donc un intervalle entre l'acte et son résultat sans que rien de visible relie les deux. Force est donc de supposer un lien invisible entre le sacrifice et son résultat. Il faut même supposer tout un réseau de ces liens subtils puisque le sacrifice est un complexe d'actes non simultanés et que chacun doit participer au résultat. Mais lorsqu'on peut former une hypothèse qui requiert un nombre moindre de facteurs invisibles, il faut, sans doute aucun, préférer cette dernière. L'unité d'un mot est dûe au sphoṭa que ce mot manifeste, et non à la multiplicité des dispositions produites par chacune des lettres. De même l'unité de la phrase.

Le varṇavādin s'avoue provisoirement vaincu et se raccroche à la première sorte de disposition que l'on a définie.

—Alors, c'est la disposition mentale, autrement dit la marque, source de la mémoire, qui s'associe à la dernière lettre, et pour expliquer la connaissance du sens on n'a qu'à supposer l'association (avec la dernière lettre) de cette (disposition) dont l'existence est inférée du souvenir qui en résulte. Il n'y a là aucune complication.

—Si, car (cette disposition qui par définition produit un effet de même nature que sa cause) ne saurait ainsi produire une chose de nature opposée à la sienne, et cela conduirait de plus à supposer un nouvel invisible. En effet : une disposition qui a son origine dans l'expérience d'un certain objet produit une connaissance de ce même objet et seulement elle ; en cela consiste sa nature propre. Si elle produisait aussi bien la connaissance d'autre chose, quiconque aurait l'expérience d'un seul objet les connaîtrait tous.

Autrement dit, le varṇavādin prend pour cause de la connaissance du sens ce qui ne peut l'être que de la connaissance des lettres en elles-mêmes, indépendamment de leur sens. Si donc le varṇavādin tient ce raisonnement, il doit supposer un double *saṃskāra*, l'un qui donnera la connaissance des lettres et l'autre qui produira la connaissance du sens. D'où la deuxième partie de la réfutation qui une fois de plus se réfère au principe d'économie.

De plus, par disposition, fixation, impulsion, on n'indique qu'une certaine capacité de l'*ātman* engendrée par l'expérience passée et qui est cause du souvenir. Or on ne peut encore attribuer à cette capacité la fonction de produire la connaissance du sens. On infère l'existence de celle-ci de la connaissance du sens, il faut donc la rattacher à l'*ātman* lui-même qui possède cette connaissance et non à la capacité de produire le souvenir à laquelle cette connaissance n'appartient pas. Et l'(*ātman*) est prouvé rationnellement tout autant que la (capacité de produire le souvenir).

—Mais alors, si vous supposez cette capacité dans l'*ātman*, il y a cette capacité, plus une capacité de cette capacité, puisqu'une capacité sans capacité (de passer à l'acte) ne saurait produire d'effet. Et l'on n'a pas cet inconvenient dans la capacité de produire le souvenir.

La défense supposée du varṇavādin est faible ; il semble jouer sur deux aspects de la *śakti* : celui qui fait d'elle une capacité permanente, *sāmarthyam*, et celui par lequel elle est fonction en exercice, le premier servant de substrat *dharmī*, par rapport au second, *dharma*. Si l'on attribue la connaissance du sens à l'*ātman*, on a à supposer à la fois le *dharmī* et le *dharma*, tandis que si on la rapporte à la disposition qui produit le souvenir *saṃskāra*, on a déjà le *dharmī* et on n'a à supposer que le *dharma* constituant cette nouvelle propriété. Il est impossible ici de traduire le terme *śakti* toujours de la même manière, sous peine de rendre l'ensemble inintelligible, mais il faut en même temps garder la répétition voulue du sanskrit : *tasyāścānyā*.

—Non, lorsqu'on suppose une capacité on ne la suppose pas jointe à une autre capacité, et puisqu'à elle seule elle produit un résultat, supposer une autre capacité ferait tomber dans une régression à l'infini. D'autre part, ce serait exactement la même chose pour la capacité de produire le souvenir. On aurait donc toujours à supposer un nouvel invisible, ce qui entraîne une grande complication.

Ainsi se termine la réfutation par le sphoṭavādin de la thèse selon laquelle la connaissance verbale serait dûe aux dispositions, *saṃskāra*, résultant de l'audition des lettres. Tour à tour on a examiné l'*Āgneyapakṣa* et le *Vāsanāpakṣa*. On passe maintenant à la discussion de la thèse d'Upavarṣa.

—Alors ce sont simplement les lettres, reprises en un souvenir, qui sont expressives ; il n'y a là aucune complication.

—Non, ou bien alors elles produiraient indifféremment la connaissance du sens, qu'elles soient simultanées, affectées d'un certain ordre de succession ou affectées de l'ordre inverse.

66—(Pas du tout) : les dispositions que produisent respectivement les lettres coopèrent à la formation d'un souvenir unique qui a toutes les lettres pour objets. Et ce sont les lettres reprises en ce souvenir qui produisent la connaissance du sens, sans aucune autre intervention. Que les dispositions produites par la perception de chaque lettre respectivement et ayant pour objet respectivement une lettre, ne sauraient produire que tout juste autant de souvenirs pourvus du même ordre de succession, puisque les causes (à savoir les lettres) sont indépendantes les unes des autres, et qu'un seul souvenir ne saurait avoir pour objet la totalité des lettres, voilà qui n'est pas juste. Bien que les causes soient indépendantes les unes des autres, en effet, on peut voir se produire une connaissance unique dans laquelle ces éléments multiples sont rassemblés. Par exemple, les dispositions qui sont indépendantes des organes des sens, disons des yeux, sont causes du souvenir, et les yeux, qui sont indépendants des dispositions mentales sont causes de la vision ; mais dans la reconnaissance, ce qui opère, ce sont les yeux aidés des dispositions mentales. Et ainsi de suite, sans que l'on ait jamais à supposer un élément invisible.

—Tout cela ne saurait être, sinon les lettres qui donnent la connaissance du sens quand elles sont manifestées avec un certain ordre, la donneraient aussi bien lorsqu'elles sont manifestées simultanément ou dans l'ordre inverse. Quand des lettres se trouvent dans un seul et même acte de perception rien ne peut les distinguer. D'un côté, leur ordre de succession ne saurait être réel puisqu'elles sont éternelles et infinies, et donc ne saurait être cause de la connaissance ; et puisque d'autre part cet acte de perception est un, d'où viendrait l'ordre de succession ?

> Le sphoṭavādin réduit le varṇavādin à *quia* : psychologiquement nous devons reconnaître qu'un certain ordre de succession des lettres est nécessaire pour éviter toute confusion par exemple entre des mots comme *nadī* et *dīna* qui possèdent les mêmes lettres dans un ordre différent. Or les lettres ne sauraient être affectées d'un ordre de succession sur le plan nouménal puisqu'elles sont éternelles et d'extension infinie. D'autre part, si elles sont appréhendées dans un acte unique de perception, l'ordre de succession est également impossible sur le plan des phénomènes. D'où la conclusion qui s'impose :

On ne peut dire que l'ordre de succession qui affectait le faisceau des expériences de chaque lettre antérieurement reste connu. 67 Le souvenir en effet a pour objet la seule essence des lettres, et non pas les expériences auxquelles elles ont donné lieu, encore moins leur ordre de succession. Etant donné donc l'absence de différenciation entre les lettres manifestées dans un certain ordre et celles qui sont manifestées simultanément ou dans l'ordre inverse, un seul acte de perception donnera la connaissance de tous les sens.

Ainsi vous devez abandonner vos conclusions erronées et admettre que la la connaissance totale a pour objet des mots-unités ou des phrases-unités. Et n'allez pas dire que, tout de même que l'objet de cette (connaissance totale) doit être manifesté par chaque son respectivement, son sens aussi doit être manifesté par chaque lettre respectivement.

L'objection exposée ici est ainsi exprimée par Ṛṣiputra Parameśvara dans sa Tattvavibhāvanā : *yathā bhavatām anusaṃhārabuddherviṣayaḥ pratyekadhvanibhir vyajyate evam asmākaṃ varṇair artha iti vyarthā sphoṭakalpanā*"; "tout comme l'objet de votre connaissance totale est manifesté par chaque son respectivement, pour nous aussi le sens est manifesté par les lettres, ce qui rend l'hypothèse du sphoṭa inutile". L'objet de la connaissance totale, *anusaṃhārabuddhi*, est pour le sphoṭavādin le sphoṭa, unité elle-même dépourvue de parties mais manifestée par des sons multiples. Mais, dit le varṇavādin, pourquoi aller supposer cette entité ? Si la connaissance verbale culmine dans la connaissance du sens du mot ou de la phrase, il est plus simple d'attribuer directement l'unité au sens qui serait manifesté par des lettres multiples que de supposer une entité intermédiaire. Le sphoṭavādin réfute cela :

En fait, on a déjà dit que, si la connaissance du sens se produisait dès la première lettre, les lettres suivantes ne serviraient à rien. Dans le cas du mot-unité on n'a pas le même inconvénient : c'est en effet grâce à la multiplicité dex sons que sa perception, amenée par chaque son respectivement, devient de plus en plus distincte. Si bien que les derniers sons ne sont pas inutiles. Mais la même chose n'est pas possible pour le sens qui ne relève pas de la perception, car seul l'objet de la perception peut se manifester plus ou moins distinctement à l'exclusion des objets de tous les autres moyens de connaissance. Ces derniers sont connus ou ne le sont pas, sont clairs ou ne le sont pas.

Le sphoṭavādin a déjà comparé la manifestation progressive du sphoṭa à la connaissance de plus en plus distincte que le joaillier a d'une gemme grâce à des examens répétés. Cette progression dans la distinction de la connaissance n'affecte en rien le sphoṭa lui-même, objet parfait de connaissance, indivis et intemporel. Au contraire, le sens d'un mot, ou aussi bien la conclusion d'une inférence, n'est compris que tout d'un coup. Pour le sphoṭavādin il est compris lorsque le sphoṭa est complètement manifesté, tandis que pour le varṇavādin le problème de la révélation successive d'un sens reste entier. Là où ce dernier veut voir un rapport de causalité le sphoṭavādin substitue un rapport de manifestant à manifesté, ce qui manifeste étant d'un autre niveau de réalité que le manifesté, tout en étant étroitement dépendant de cette réalité manifestée par lui. Il n'y a donc plus de problème du passage du multiple successif à l'un instantané; le passage se fait en réalité du multiple successif à l'un intemporel.

Le varṇavādin va maintenant à son tour prendre l'offensive. C'est évidemment lui qui aura le dernier mot.

—Rien de tout cela n'est admissible. Ouvrez vos yeux, laissez tomber les écailles qui les recouvrent et examinez ceci : (selon vous) les premiers actes de connaissance ont pour objet respectivement chaque lettre, tandis que les derniers aboutissent à des mots et à des phrases clairs et distincts. Est-ce que les actes qui connaissent chaque lettre, g, etc...prennent simplement la forme de ces lettres, ou bien est-ce que dans ces actes de connaissance les formes des lettres particulières fusionnent en une unité sans forme, comme un visage qui se reflète dans une gemme, une lame d'épée et un miroir prend des couleurs et des dimensions différentes quoiqu'il soit un. Il n'y a pas d'autre possibilité en effet de se représenter deux idées d'un visage qui aient un seul et même objet.

68 S'il n'y a pas fusion (des formes des lettres), les lettres g, etc...apparaissent comme essentiellement différentes les unes des autres tandis qu'une entité-mot qui avait leur forme n'apparaît pas, c'est évident. Jamais un éléphant, un buffle, un chameau et un cerf, dont les formes sont bien distinctes les unes des autres, ne manifesteront un âne ou autre chose de ce genre. Mais s'il y a fusion (des formes des lettres), alors ce qui, nonobstant la diversité des lettres, apparaît comme un objet indivis, c'est ce que les gens ordinaires appellent des "paroles" en général.

Autrement dit l'unité qui apparaît serait l'unité de l'idée générale de parole, du fait que toutes les lettres appartiennent à la même classe, celle de la parole, *śabdatva*.

Maintenant, est-ce que c'est la parole en général qui exprime les différents sens ? S'il en était ainsi, en l'absence de toute distinction n'importe quelle parole ferait connaître tous les sens. En l'absence d'une régulation de la cause comment y aurait-il une régulation des divers effets ? Ceux-ci seraient donc livrés au pur hasard. La parole en général, manifestée par les diverses formes de lettres, pourrait exprimer les différents sens sans que les prémisses soient outrepassées ?—Non, car les lettres ne sont causes de la connaissance du sens que par la distinction entre celles qui ont été perçues et celles qui ne le sont pas. Sans quoi, il s'ensuivrait que l'existence en général, la qualité en général, sont également causes de cette connaissance.

> Les paroles en effet ont part non seulement à la parole en général mais aussi à l'existence en général, à la qualité en général (dans le cas où *śabda* est considéré comme une qualité de l'éther) etc. Ce pourrait donc être aussi bien l'une de ces classes—*jāti*—ou toutes ensemble, qui seraient la cause de la connaissance du sens. Notons que le sphoṭavādin ne défendrait pas cette thèse de la parole en général comme cause de la connaissance verbale. C'est à la fois par ironie et par souci de ne rien laisser sans examen que le varṇavādin discute cette thèse, qu'il n'a d'ailleurs aucune peine à réfuter. Cela va lui donner l'occasion, en une digression, d'attaquer l'autre grande école de Mīmāṃsā, celle des Prābhākara.

Et c'est encore trop peu, car le groupe des effets tout entier (i.e. l'univers) serait l'oeuvre de l'existence en général.De plus, comme ce caractère de parole appartient aux premières lettres perçues aussi bien qu'à la dernière, rien ne resterait comme caché et la connaissance du sens apparaîtrait dès les premières lettres aussi bien. Pour la même raison, on rejettera aussi le caractère de lettre en général (*varṇatva*) comme cause de la connaissance du sens.

C'est d'ailleurs pour cela que les Prābhākara—ces grands esprits !—ont rejeté sans preuve l'existence de la parole en général. En fait, que la parole en général soit un objet un n'exclut pas l'existence de lettres multiples à laquelle ils sacrifient la parole en général.

> Les Prābhākara ont jugé inconciliables le genre parole et les lettres concrètes et multiples. Ils ont préféré sacrifier la parole en général pour sauver le plus grand nombre d'éléments et en sacrifier le moins possible; mais, dit Vācaspati, les deux ordres ne sont pas contradictoires. Il ne précise d'ailleurs pas davantage pourquoi et nous n'avons aucun moyen de savoir ici ce qu'est pour lui l'être de la généralité.

Sans quoi, il faudrait aussi rejeter par exemple le genre bovidé pour sauvegarder les différences de couleur entre les bovins qui sont bigarrés et les autres. Et qu'on ne dise pas que dans le cas des différences de couleur, 69 il est impossible d'ignorer la réalité car on ne voit jamais que des bovins : c'est en effet exactement la même chose dans le cas présent. Les gens de bon sens ne sauraient ignorer qu'ils n'ont à faire dans les consonnes et les voyelles qu'à une seule et même chose : des paroles. Si bien qu'il est faux de dire que l'on peut, sans la parole en général, avoir quelque chose comme une connaissance auditive. La multiplicité des connaissances auditives en elles-mêmes ne saurait faire surgir une seule espèce de connaissance (à savoir une connaissance verbale, sans cela). D'autre part, l'audition en elle-même échappe absolument à la perception, et l'on ne connaît donc pas ce qu'elle connaît, ce qui rendrait impossible cette connaissance identique que l'on a des paroles. Quand une condition n'est pas connue, comment pourrait-on connaître ce dont elle est la condition ?

> La seule chose qui soit directement perçue, c'est la multiplicité et la diversité des lettres. L'unité à ce niveau là ne saurait donc s'expliquer. Mais l'audition elle-même, comme unique moyen de connaissance, pourrait introduire un facteur de délimitation dans ce divers radical des lettres. En fait cette supposition ne tient pas ici : le processus de l'audition n'est pas perçu mais inféré puisque le substrat lui-même, l'*ākāśa*, est invisible. Si bien que la connaissance de la connaissance auditive, connaissance au deuxième degré, conscience de la connaissance première, n'est pas possible non plus. Pour l'école Bhāṭṭa d'ailleurs la connaissance d'une connaissance est toujours inférentielle et non perceptive; et si l'unité de forme de la connaissance première est inaccessible en l'absence de *śabdatva*, l'inférence n'a rien où s'appuyer. Il est donc impossible d'attribuer l'unité du caractère de parole à une intervention de la connaissance auditive dont on n'a aucune idée. C'est le processus inverse qui a lieu par la médiation de *śabdatva*.
>
> Ainsi se termine l'examen de *śabdatva* et de la digression pour réfuter les Prābhākara. La parole en général existe, mais elle n'est pas cause de la connaissance du sens de la parole. On passe maintenant à l'examen du sphoṭa lui-même.

Mais il n'y a rien non plus qui soit comme caché dans les connaissances respectives de chaque lettre, qui soit sous-jacent aux lettres et différent pour chaque mot : cheval, etc...

—Comment n'y aurait-il rien, alors que dans la connaissance finale qui a la forme d'un mot distinct et qui réunit en elle toutes les connaissances partielles antérieures, ce qui apparaît, c'est un mot unique tel que: vache, par exemple?

—Mais vous-même, homme de grande expérience, vous avez expliqué que les lettres ne sont pas vraiment des parties du sphoṭa, mais qu'elles servent seulement à le manifester.

—Précisément, on a démontré logiquement que le (sphoṭa) se manifestait en empruntant la forme des lettres qui pourtant sont elles-mêmes dépourvues de réalité absolue.

—Maintenant, est-ce que les premières connaissances aident à la manifestation de cette entité qui est intimement associée à chacune des lettres respectivement une fois récapitulées dans la connaissance totale ? Dire oui serait une erreur : en effet, au moment de la dernière perception, les connaissances antérieures ont cessé d'être efficientes, tandis qu'au moment de ces (premières connaissances) la dernière idée est encore à venir, si bien que des choses qui n'existent pas contribuent à la production de choses qui existent et inversement. C'est ennuyeux d'en arriver là ! De plus ; comme une perception n'opère qu'au moment de sa production, et qu'une perception déjà produite ne se reproduit plus, ce qui n'existe plus du tout ne saurait opérer. C'est même le contraire de cela que l'on a admis.

Si maintenant ces premières connaissances restent indépendantes (les unes des autres), elles sont dépourvues de tout élément de synthèse comme si elles avaient trait à un poteau, une cruche, un lotus, etc; 70 connus donc par les expériences particulières que l'on a d'eux, leurs objets respectifs ne s'associent pas les uns aux autres. Il est donc impossible d'inférer l'existence dans ces connaissances d'une unité de synthèse dont on n'a pas l'expérience ; ce serait en contradiction avec la non-appréhension qu'on en a, comme dans le cas de la corne de l'homme.

> Les Mīmāṃsaka admettent parmi leurs moyens de connaissance valide *-pramāṇa-*, la non-appréhension, *abhāva* ou *anupalabdhi* : si l'on n'arrive à la connaissance d'une chose par aucun des moyens reconnus de connaissance, on peut tenir pour certain que cette chose n'existe pas. Les exemples traditionnels invoqués à l'appui de cette règle sont la corne de l'homme ou la corne du lièvre. On n'a jamais vu un homme ou un lièrev portant une corne. Donc il n'y a pas de corne d'homme ou de lièvre. De même, si l'on parle de lotus céleste, on sait qu'une telle fleur n'existe pas car elle est contraire à toute notre expérience. Le varṇavādin conclut alors :

Ainsi donc, les expériences particulières qui n'ont d'autre object que des lettres distinctes les unes des autres, tendent à produire de leur objet propre, grâce aux impulsions qu'elles suscitent, une connaissance-souvenir une ou multiple. Comme elle n'a pas un nouvel objet et qu'elle n'est pas non plus sans objet la connaissance totale n'a aussi pour objet que ces trois lettres (s'il s'agit du mot *gauḥ*) distinctes les unes des autres, et non pas un mot unifié formé de la synthèse des lettres. C'est l'expérience qui conduit à cette conclusion.

—Comment y conduirait-elle ? Pour les gens ordinaires, puisqu'on dit de *gauḥ* que c'est *un* mot, on la a connaissance d'*un* mot. On ne peut pas dire que l'on n'a pas cette connaissance ou que ce n'est que la connaissance des simples lettres car ces dernières sont multiples. Elle n'est pas non plus délimitée comme une armée ou une forêt.

> Le sphoṭavādin en revient toujours à ce qui est sa position-clef : si l'adversaire n'admet pas le sphoṭa comment peut-il expliquer le découpage en mots et en phrases alors que l'on n'a jamais qu'une succession de lettres ? On ne saurait comparer le cas des lettres à celui des arbres qui forment une forêt, car la forêt est une unité pour la perception qui ne pose pas de problème. De même l'armée est strictement délimitée par une composition définie : on n'appellera pas armée une procession de pélerins mais un ensemble de cavaliers, fantassins, etc... Dans le langage cependant, le mot armée ou le mot forêt n'est qu'une succession de lettres. Qu'est-ce donc qui lui donne son unité ?

La délimitation en effet doit être soit l'objet d'une unité de perception, soit la cause d'une unité de sens (d'où on l'inférera). Ici, ce ne peut être une délimitation de la première sorte puisqu'il est impossible de connaître une chose délimité par une délimitation qu'on ignore. Pour ceux qui n'admettent pas qu'une connaissance se connaisse elle-même, la connaissance totale n'appréhende pas sa nature propre, ni donc son unité, et la connaissance d'*un* mot ne saurait par conséquent reposer sur sa délimitation. Dans la deuxième espèce de délimitation (appliquée au cas présent) on évite difficilement de tomber dans un cercle : un homme qui ne sait pas comment découper des mots n'arrive pas à connaître leur sens. S'il adoptait en effet un découpage différent, toutes choses égales d'ailleurs, il ne comprendrait pas le sens des lettres. Mais comme c'est la connaissance du sens qui le guidera dans sa détermination d'un mot particulier, il aura du mal à échapper à ce cercle. Ce n'est pas l'énonciation d'une relation formant une unité de sens qui entraîne l'unité de mot : des lettres qui n'ont pas pour support la forme d'un mot ne sont pas expressives et par conséquent on ne saurait avoir l'énonciation d'une relation (formant un sens) par (des lettres) non reliées (entre elles) ; mais comme d'autre part l'existence même du mot vient de cette énonciation, il en résulte un cercle. C'est en effet lorsque, par le fait qu'il y a un mot, (les lettres) sont mises en relation, qu'(un sens) est énoncé, et c'est lorsque, par le fait qu'(un sens) est énoncé, il y a un mot que (les lettres) sont mises en relation. Car le fait qu'il y a expression d'un sens est, lui, incontestable. De plus, celui qui considère comme trompeuse l'impression que l'on a de l'unité d'une connaissance donnée ne trouvera plus rien qui soit une unité car il est toujours possible de découper quelque chose d'une manière quelconque. Et de même il n'y aura plus rien de multiple pour lui, car la multiplicité peut toujours former une unité de collection.

> Ici finit l'exposé de cette nouvelle objection du sphoṭavādin : le varṇavādin, s'il cherche à expliquer le découpage en mots est enfermé dans un cercle puisqu'il doit tour à tour expliquer l'unité du mot par l'unité du sens et l'unité du sens par l'unité du mot. La conclusion, non exprimée, est claire cependant : il faut, pour pouvoir expliquer ce découpage, avoir recours à un troisième terme, entité réelle dont le reste n'est que la manifestation, et ce troisième terme est le sphoṭa. Réponse du varṇavādin :

A cela nous répondons : nous ne tenons pas l'unité de connaissance comme preuve de l'unité d'objet, mais c'est plutôt là une simple désignation d'usage. Malgré la diversité des éléphants, des chevaux, des chars, des fantassins, etc., d'une part, et des campaka, aśoka, kiṃśuka, etc., d'autre part, les gens ordinaires, se fondant sur une certaine délimitation, ont l'habitude de dire "une armée, une forêt". Et cela sans que l'armée ou la forêt forme un tout unifié inhérent à des parties multiples, éléphants, campaka, etc...71 De même les lettres, qui viennent modifier les perceptions de celles qui précèdent et sont de nature homogène, sont aussi réunies en un souvenir unique. Mais quoiqu'on les désigne alors universellement par le terme de "mot", elles ne sauraient former une unité de synthèse.

Par *eko'vayavī* et *ekānuvyādha* le varṇavādin entend une entité nouvelle distincte de ses parties comme le serait le sphoṭa. Pour lui, l'unité n'est jamais que de collection et répond au besoin d'exprimer *un* sens. Les arbres d'une forêt n'en sont pas moins arbres parce qu'ils sont partie intégrante de la forêt, et la forêt n'est rien d'autre que la collection des arbres qui la composent.

—Mais s'il n'y a rien pour délimiter (les mots), l'anarchie règnera dans les désignations (des choses). Force nous est donc de postuler cette unité de synthèse.

—Pas du tout, car vous tombez alors dans un cercle : selon vous c'est la connaissance pourvue d'une unité de synthèse qui produit la désignation correspondante puisque la désignation est fondée sur cette idée. Mais d'autre part, la désignation usuelle vise à donner l'idée. D'où un cercle manifeste.

Pour le sphoṭavādin en effet, la chose première, la réalité substantielle, n'est pas l'idée ou le sens, c'est le terme lui-même ou sphoṭa conçu comme entité métaphysique. Ce serait donc le terme qui produirait le sens ; mais, dit le varṇavādin, comment est donc délimité le terme sinon par le sens que l'on veut exprimer ?

D'ailleurs (les mots) ne manquent pas de délimitation. Ce sont précisément les trois lettres (du mot *gauḥ*), dont les perceptions respectives sont reprises en un souvenir unique, qui sont cause de la connaissance d'une unité du sens, tout comme trois pierres posées forment un seul foyer. Et de là vient qu'on parle d'un "mot". De cette façon on ne tombe pas dans un cercle, car ce n'est pas la connaissance de la relation (entre le mot et le sens) qui dépend de la connaissance précise du mot, c'est l'inverse. Le mot, c'est une manière de désigner les divers instruments (de la connaissance), de par son étymologie même : "ce par quoi l'on prend pied sur..." Ces éléments verbaux que doit délimiter leur relation avec leur effet (à savoir la connaissance du sens), ne sauraient fonctionner si cette relation n'existait pas. La différence de nature qui existe entre un certain nombre de lettres et des lettres différentes, ou les mêmes lettres mais en nombre différent, ou dans un ordre différent, cette différence, dis-je, on ne peut l'apercevoir avant de connaître le sens des lettres reprises dans la dernière perception (de chacun des deux groupes de lettres considérés). Car, lorsqu'on n'a pas compris les termes de la relation, on ne peut déterminer la relation. Nous expliquerons plus loin la différence entre les lettres qui sont comprises dans la perception finale et les autres. De cette manière les lettres peuvent facilement faire connaître aussi bien qu'énoncer la relation (entre le mot et le sens). Et les lettres qui, prises ensemble, sont la cause de la connaissance d'un seul sens peuvent, par après, sans aucune difficulté, être désignées comme "mot".

> Ceci termine la première partie de la réfutation du sphoṭa par le varṇavādin. Maintenant, celui-ci s'attache à faire éclater les absurdités de la notion même de sphoṭa, entité soustendant toute parole concrète. Ce faisant, il reprend à l'envers les affirmations du sphoṭavādin. C'est précisément ce qui emportait l'adhésion de l'un qui encourt le refus de l'autre ; les deux adverssaires se renvoient leurs raisons dos à dos, chacun restant à l'intérieur de son propre système pour juger celui de l'autre. Il ne s'agit à aucun moment d'obtenir la conversion de l'adversaire mais seulement de parler le dernier pour remporter la victoire dans la discussion.

D'autre part, ce qui est sans partie ne saurait être à la fois clair et obscur. Etre clair, c'est être perçu avec ses qualités générales et particulières, 72 et la perception des seules qualités générales ou des seules particularités d'un objet n'est pas une perception claire.

> Cette double définition est bien connue de tous les philosophes indiens. On la trouve par exemple dans la littérature Vaiśeṣika qui dès l'origine a distingué la perception déterminée, *vikalpaka*, de la perception indéterminée, *nirvikalpaka*, de la manière énoncée ici par le varṇavādin. Cf. *Saptapadārthī* de Śivāditya, 166, TPH, 1932, p. 126.

On ne saurait avoir connaissance d'un sphoṭa qui ne serait pas clair, privé de toute qualité générale ou de toute qualité particulière. Il doit être perçu ou tout à fait ou pas du tout. Quand on le voit, rien en lui ne demeure invisible. Il est impossible en effet qu'une même personne à la fois perçoive et ne perçoive pas une même chose. On ne peut davantage alléguer une surimposition (pour expliquer la progression de l'obscur au clair dans la connaissance du sphoṭa) : peut-on surimposer quelque chose à ce qui n'a jamais été du domaine de l'expérience ? Si en effet on n'a jamais en aucune manière l'expérience d'une chose sans partie on s'oppose au sens commun. C'est pourquoi c'est une parole vide que de dire qu'on a l'expérience d'une entité-mot sans partie.

> L'objection du varṇavādin est exposée en deux temps : —une progression dans la connaissance du sphoṭa est impensable si celui-ci doit vraiment être un indivisible,—la notion même d'une surimposition des dhvani au sphoṭa ne préserve pas davantage la possibilité de cette progression. Car il ne peut y avoir surimposition qu'à une chose déjà connue. A noter que cette critique de la surimposition s'appliquerait aussi bien à la surimposition du Vedānta, mais qu'elle ne porte pas. Elle vient du fait que le varṇavādin est incapable de penser à la fois deux étages de la réalité, connus chacun d'une manière qui lui est propre; le sphoṭavādin comme le brahmavādin maintient la possibilité d'une connaissance directe du sphoṭa ou du brahman au-delà de la surimposition.

Par conséquent aussi, dire que l'on connaît le sens à partir du sphoṭa est aussi absurde que la légende du banyan au *piśāca*. Car on n'en a aucune connaissance par l'expérience. L'expérience en effet n'est rien d'autre que l'usage courant fondé sur dcs preuves—car elle fait voir la réalité.

> On voit ici comment la connaissance du sens ne peut être autre chose pour le varṇavādin qu'un souvenir (c'est-à-dire qu'elle n'est pas expérience *anubhava*); elle est rappel d'un objet, *artha*, et ce n'est pas sans raison que *artha* désigne à la fois l'objet perçu par les sens et le sens du mot ou objet remémoré. Ici la confusion sens-objet est d'autant plus facile que la discussion porte sur les mots et leurs sens et non sur les phrases. Mais quand il s'agit du *vākyārtha* ?

Ce n'est pas la pure et simple opinion d'un homme car celui-ci peut dire des choses fausses, par exemple qu'il y a un *yakṣa* dans un banyan.

> Le philosophe ne croit pas aux yakṣa !

S'il faut absolument expliquer cette affirmation (que nous connaissons le sens à partir de *śabda*), il est préférable, dans le mot *gauḥ*, d'expliquer le singulier par l'unité à laquelle arrivent les lettres concrètes énoncées en chaque parole lorsque, reprises en un souvenir unique, elles s'associent pour donner naissance à la connaissance d'une unité de sens et que, opérant comme un seul instrument, elles apparaissent comme inséparables. On n'entend jamais dire par exemple "l'arbre *dhavakhadira*", et l'on ne saurait faire fi de ce donné. Si en effet ce qui est donné et ce qui ne l'est pas faisaient également partie de l'expérience courante,—la contradiction règnerait dans la nature des choses.

On dit "*le* mot *gauḥ*" et "*les* arbres *dhava* et *khadira*" parce que le dhava et le khadira sont deux espèces d'arbres. Il faut donc reconnaître que les lettres qui forment un mot ont une certaine unité puisqu'elles donnent lieu à un singulier.

Et (le sphoṭa) qui n'est pas connu par perception directe ne saurait être inféré de son effet, la connaissance du sens, car ce serait tomber dans un cercle. Ce ne peut être de par sa seule existence que le sphoṭa produit la connaissance d'une signification; s'il était expressif par sa seule existence, comme celle-ci est éternelle, elle produirait perpétuellement (cette connaissance). 73 Il faut donc admettre que c'est par la connaissance que l'on aurait de lui qu'il produirait la (connaissance d'une signification). Or cette connaissance du sphoṭa a son origine dans la connaissance du sens qui en est le signe. D'où un cercle. De plus, il n'est pas vrai que les lettres ne produisent pas la connaissance d'une signification. Les lettres du mot *gauḥ* par exemple, reprises en un souvenir unique, peuvent donner la connaissance d'une signification. Il n'est pas vrai non plus que dans ce souvenir unique il n'y ait plus de différence entre les lettres groupées dans un certain ordre, celles qui sont simultanées ou celles qui sont dans l'ordre inverse. En effet : le souvenir qui naît de l'ensemble des impulsions produites par les expériences antérieures se modèle sur ces expériences; et les lettres qui le forment, quoique sans ordre de succession (apparent), il les groupe dans leur ordre propre, et quoiqu'elles soient groupées de façon non-successive, elles gardent leur caractère d'objets d'expériences successives, si bien que même dans le souvenir elles se distinguent des lettres qui seraient sans ordre de succession ou dans l'ordre inverse. Soient par exemple les souvenirs "*nadī*" et "*dīna*" : les lettres sont les mêmes, cependant ne distingue-t-on pas clairement les deux mots ? Et l'on ne voit pas qu'il y ait là des entités-mots indivisibles. Le caractère successif des lettres en tant qu'objets d'expérience suffit en effet à écarter toute autre hypothèse. (Dans le cas envisagé de *nadī* et *dīna*) c'est cet ordre de succession même qui fournit le moyen de déterminer l'un (des deux) mots aussi bien que s'il avait plus ou moins de lettres (que l'autre) par exemple. C'est ainsi que l'auteur révéré des *Vārttika* a dit :

"Les sages reconnaissent plusieurs moyens de déterminer un mot : l'ordre de succession (des lettres), leur plus ou moins grand nombre, les accents, la construction grammaticale, l'audition directe et le souvenir".

Citation du *Ślokavārttika*, I-1-7-180, de Kumārila. C'est dans la tradition indienne la manière la plus brillante de terminer une argumentation que de citer le maître que l'on suit.

Le sphoṭavādin est supposé répliquer :

—Vous commettez là une erreur par *vyabhicāra* car on n'arrive à aucune connaissance du sens lorsque les lettres sont successives, reprises en un même souvenir, mais qu'elles ont été prononcées par différentes personnes douées de voix tout à fait semblables, sans aucun intervalle (entre les lettres).

—Votre objection ne porte pas car en fait les lettres n'ont cette propriété (de donner la connaissance du sens) que lorsqu'elles sont prononcées par une seule personne.

L'erreur par *vyabhicāra* est une erreur logique definie ainsi: présence du *hetu* en l'absence du *sādhya*, autrement dit présence du moyen terme (*probans*) en l'absence de la mineure (*probandum*). Le *hetu* doit être exactement coextensif au terme à prouver. Mais le sphoṭavādin qui reproche cette erreur au varṇavādin n'a pas tenu compte de tous les facteurs inclus dans le *hetu*, facteurs déterminants et délimitants appelés *upādhi*. L'un des *upādhi* qui font des lettres les instruments de la connaissance verbale est leur énonciation par une seule et même personne. Cet *upādhi* doit être incorporé au *hetu* pour rendre celui-ci exactement concomitant avec le *sādhya*. De même on doit ajouter l'*upādhi* "de bois humide" au mot "feu" pour qu'il soit le *hetu* dans une inférence où la fumée serait le *sādhya*:

dans ce lieu il y a de la fumée (ou mieux: il doit y avoir de la fumée).
car il y a un feu de bois humide,

l'existence du feu n'étant pas invariablement accompagnée de l'existence de la fumée.

Ainsi il a été dit:

"Les lettres qui, en un certain nombre et d'une certaine nature, sont reconnues capables de faire connaître un sens donné, sont en tant que telles et seulement ainsi, les instruments de cette connaissance" (*Ślo. Vār.* I-1-5, *Sphoṭavāda*, 69).

Ou encore: "Pour la connaissance du sens, l'association des lettres qui en sont les instruments, leur énonciation par une seule personne et leur ordre de succession sont les conditions requises." (*Ślo. Vār.* ibid. 70).

Il n'est même pas impossible de comprendre si l'on n'entend les lettres que confusément. Qu'est-ce qui empêche de répéter en effet? L'Etranger lui-même l'a dit:

74 "La connaissance que des spécialistes acquièrent d'une pierre précieuse ou autre chose de ce genre ne peut leur être communiquée par d'autres. C'est par un examen répété seulement qu'ils peuvent l'acquérir et elle n'est pas inférable."

Bhartṛhari, l'auteur du *Vākyapadīya*-d'où est tiré le vers ci-dessus (1-35)—qu'il a composé à louange de la Grammaire, est appelé étranger probablement parce qu'il appartient à une école autre que la *Mīmāṃsā.* La citation incorporée au *Tattvabindu* se lit à la fin "*tadvidāmānumānikam*", mais la leçon "*tadvidāṃ nānumānikam*" que l'on trouve dans l'édition Cārudeva Śāstri (Lahore 1934) du premier *kāṇḍa* du *Vākyapadīya* est meilleure. C'est celle que j'ai suivie dans la traduction.

On ne saurait prétendre que l'unité de personne n'est pas une condition de la connaissance sous prétexte qu'au moment où la phrase est énoncée on ne s'y réfère pas expressément, car on a d'autres raisons de l'établir comme condition. Nous ne les exposons pas ici car elles ne sont que trop évidentes; nous n'exposons pas non plus la continuité dans l'énonciation, etc...(pour la même raison).

D'autre part l'unité de la personne qui parle est un facteur au même titre que la continuité, etc...On ne saurait alléguer que le *jñāpakahetu* ne produit de connaissance que si tous ses facteurs sont eux-mêmes connus. Le *manas* par exemple est bien un facteur de l'inférence mais sa connaissance n'intervient pas dans le (processus de l'inférence).

Le terme *jñāpakahetu* désigne toute cause qui produit son effet par l'intermédiaire de la connaissance que l'on a d'elle-même. Le *jñāpakahetu* s'oppose au *kārakahetu* qui est la cause produisant directement son effet sans que l'on ait besoin de la connaître elle-même. Les exemples classiques de *kārakahetu* dans la philosophie indienne sont les organes des sens qui donnent des perceptions sans que l'on ait conscience du rôle qu'ils jouent. Le mot, *pada*, au contraire, est le *jñāpakahetu* de la connaissance verbale.

L'objection que suppose ici le varṇavādin est la suivante: que la connaissance du *jñāpakahetu* soit requise signifie qu'il doit être connu avec tous ses accessoires et tout ce qui le détermine. Si donc l'unité de personne est une condition de la connaissance du mot (qui est à son tour le *hetu* de la connaissance du sens), on devrait en avoir conscience au moment même de la connaissance du mot. Non, répond le varṇavādin: connaître le *jñāpakahetu* ne signifie pas que l'on connaisse tous les facteurs qui le déterminent; ainsi dans l'inférence le *liṅga* est le *jñāpakahetu* qui conduit à la conclusion; or le *manas* intervient pour faire connaître le *liṅga* sans que l'on ait pour autant une connaissance explicite du *manas* et de son rôle dans ce processus au moment où il se produit.

Ainsi donc, la connaissance des significations qui naît d'éléments observés, eux-mêmes résultant de processus observés, ne conduit nullement à supposer une entité-mot sans parties connues dont on n'a absolument aucune expérience. A la supposer en effet on outrepasserait les prémisses. On ne saurait non plus prétendre que la connaissance du sens de la phrase qui dépend de la connaissance du sens des mots, elle-même produite par des mots associés, et qui peut s'expliquer autrement, fasse connaître une phrase une, sans parties, et absolument invisible, en cachant les mots perçus comme distincts les uns des autres. On a ainsi démontré que le raisonnement par présomption ou celui par inférence aboutit à établir l'absence d'entités-mots et phrases ayant un objet unique, et que, par conséquent, ce n'est pas une entité-phrase sans parties qui est la cause de la connaissance du sens de la phrase.

Le varṇavādin a en effet réfuté la démonstration du sphoṭa par inférence dans le passage: "*na cāpratyakṣamarthadhīkāryeṇa*..." (ci-dessus p.25), en montrant qu'elle conduit à un cercle, puisqu'on infère d'un côté le sphoṭa de l'existence du sens, et de l'autre le sens de l'existence du sphoṭa. Il a réfuté le raisonnement par présomption dans le passage: "*api ca varṇebhyo*..." (ci-dessus p. 25). Le sphoṭavādin voudrait que le souvenir de l'ensemble des lettres d'un mot soit incapable de conserver l'ordre des lettres, ce qui rendrait la connaissance du sens impossible à moins de supposer le sphoṭa. Mais, dit le varṇavādin, dans le souvenir, les lettres gardent les propriétés qu'elles avaient au moment de la perception et d'une certaine manière l'ordre de succession est conservé quoique de façon non-temporelle.

Ici finit la réfutation du sphoṭavāda, qui n'est convaincante que pour celui qui est déjà persuadé. La dernière partie notamment ne réfute rien. Elle se borne à constater que l'on fait effectivement la distinction entre des mots comme *nadī* et *dīna* qui ne diffèrent que par l'ordre de succession des lettres. Ce qui ne saurait passer pour une explication.

On passe à la réfutation de la deuxième thèse annoncée au début, celle des Naiyāyika.

## II. RÉFUTATION DE L'ANTYAVARṆAVĀDA.

La seconde théorie ne convient pas davantage. En effet:

"Ce n'est pas l'audition de la dernière lettre aidée du souvenir des (lettres précédentes) qui fait connaître le sens de la phrase. Et ce ne peut être l'audition sans le souvenir car elle dépend de lui. Audition et souvenir ne sont pas simultanés."

L'adversaire expose d'abord sa thèse.

—Dans la dernière lettre se trouve reprise la connaissance des lettres existantes ou non-existantes (à ce moment-là), respectivement perçues et remémorées, connaissance que produit l'organe de l'ouïe associé à la collection des marques nées de l'aperception de chaque mot antérieur ainsi que de leur sens. 75 Et c'est cette dernière lettre qu'il faut admettre comme cause de la connaissance du sens des mots et des phrases.

—De deux choses l'une: ou bien cette dernière lettre produit la connaissance du sens de la phrase après avoir produit le souvenir de la relation entre le dernier mot et son sens ou bien elle la produit sans avoir produit ce souvenir. Si elle l'a produit d'abord, au moment où est éveillée l'impulsion cause du (souvenir), l'audition (de la dernière lettre) qui se trouve détruite par la disposition qu'elle fait naître, n'existe plus. Comment alors pourrait-elle, au moment du souvenir de la relation (entre le mot et son sens), s'associer à lui pour produire la connaissance de sens de la phrase?

> Trois temps sont distingués: audition de la lettre, production d'une impression, rappel du souvenir par l'impression. L'audition produit l'impression qui à son tour produit le souvenir; c'est une sorte de réaction en chaîne qui ne saurait être conçue comme simultanée et les deux termes extrêmes en particulier ne peuvent s'accocier. Ainsi se trouve réfutée la première hypothèse.

Si maintenant cette audition de la dernière lettre n'est pas associée au souvenir (de la relation entre les mots précédents et leur sens), vous ne sauriez encore prétendre qu'elle est cause de la connaissance du sens de la phrase. En effet, si le souvenir (du sens) n'intervient pas, l'expérience initiale qui en est à la base est inutile et l'on comprendra alors des phrases telles que "Perce l'éléphant d'un trait", même si l'on ne connaît pas d'avance le sens des mots et qu'on les entend pour la première fois.

D'autre part, le souvenir dû aux dispositions qu'éveille la dernière lettre ne saurait surgir en même temps que l'expérience (de cette dernière lettre). En bonne logique plusieurs connaissances ne sauraient se produire simultanément; les instruments de la connaissance, en effet, ne peuvent produire que des idées successives; sans quoi il ne serait pas possible d'expliquer une série de connaissances (instantanées) qui ont un seul et même objet: tous les les effets à produire se produiraient d'un seul coup, car (dans ce cas), il ne saurait y avoir un déroulement dans le temps.

Cette réfutation sous-entend la notion d'instantanéité de la connaissance : en toute rigueur, chaque acte de connaissance ne dure que deux *kṣaṇa*, et si l'on prend une connaissance prolongée d'un objet, ce n'est que par une chaîne d'actes de connaissance se succédant rapidement. Comment cela serait-il possible si le *manas* et les autres organes de perception pouvaient donner plusieurs connaissances simultanées ? Cette règle général en philosophie indienne s'exprime ainsi: "*prathamajñānaṃ dvitīyajñānotpattau pratibandhakam*".

Il n'existe pas non plus de disposition produite par une première connaissance qui dure assez longtemps pour produire à son tour la connaissance d'une lettre lui succédant. C'est ainsi que l'on a dit :

"Un moyen de réalisation et sa connaissance sont instantanés comme la vision que donne un éclair dans des ténèbres encore obscurcies par des nuages."

Citation non-identifiée.

Et nous avons déjà dit bien des fois d'autres part que les lettres ne sauraient produire de connaissance indépendamment de l'expérience de par leur seule existence.

La discussion de la seconde thèse se termine ici. On aborde maintenant l'examen de la troisième position qui serait la doctrine d'Upavarṣa.

## III

## RÉFUTATION DU VARṆAMĀLĀVĀDA

Ce sera donc simplement la série des lettres, reprises en un souvenir comme en un miroir, qui sera la cause de la connaissance du sens de la phrase. En effet, la détermination de la relation entre une parole et son sens repose sur l'usage des gens d'expérience. 76 Et ce n'est pas simplement le mot que les gens d'expérience emploient dans leurs conversations, mais bien la phrase, et puisque l'on a déjà réfuté la notion d'une (entité-phrase) sans parties, reste que la phrase soit la série des lettres reprises en un souvenir. Ce souvenir produit la connaissance du sens de la phrase seulement à titre d'instrument intermédiaire. Mais tandis que la connaissance—réelle—des mots et de leurs sens n'est qu'un instrument intermédiaire, la série des lettres, elle, et elle seule, est la cause proprement dite de la connaissance du sens de la phrase.

> Le souvenir en effet consiste en un rappel du découpage usuel en mots et de leurs sens correspondants, mais les lettres sont à la base de ce rappel en tant que *jñāpakahetu*.

—Non, cela est impossible.

"Ce n'est pas votre série des lettres reprises en un souvenir qui peut produire la connaissance du sens de la phrase. Ce serait trop compliqué, et d'ailleurs cela laisse la connaissance des lettres sans objet."

> La *kārikā* annonce une réfutation en deux parties. La première objection dirimante est que, si l'on tient la simple série des lettres comme la cause de la connaissance du sens de la phrase, cela entraîne une grande complication. Nouvelle application du principe d'économie.

Si c'était en effet la série des lettres reprise en un souvenir qui faisait connaître le sens de la phrase, il faudrait aux huit phrases suivantes supposer huit forces expressives différentes : "Enfant, amène la vache ! Enfant, attache la vache ! Gamin, amène la vache ! Gamin, attache la vache ! Petit, amène la vache ! Petit, attache la vache ! Mon garçon, amène la vache ! Mon garçon, attache la vache !" Voilà une supposition beaucoup trop compliquée. Tandis que le *padavādin* n'a à supposer que sept forces expressives pour les sept mots différents, ce qui est plus économique. Et si l'on ajoute l'épithète "blanche", le *padavādin* ne supposera que huit forces expressives pour les huit mots différents, tandis que vous aurez à supposer seize forces expressives pour les seize phrases, ce qui entraîne une grande complication.

> La *śakti* du mot est sa force expressive, son *abhidhānaśakti*, réelle pour Vācaspati qui se désigne ici sous le vocable de *padavādin*, celui qui croit à la causalité des mots dans la connaissance du sens de la phrase.
>
> Dans les huit phrases données en exemple et qui signifient quatre par quatre la même chose, les huit séries de lettres qui les composent sont différentes les unes des autres. Il faut donc, dans l'hypothèse de la causalité de la *varṇamālā*, leur attribuer à chacune un pouvoir particulier d'expression, ce qui fait au total huit *śakti*. Tandis que l'auteur qui croit à la causalité des mots n'a à supposer qu'une *śakti* par mot. Et comme dans ces huit phrases sept mots différents interviennent, il n'a à supposer que sept *śakti*, d'où économie d'une *śakti* sur le *varṇamālāvādin*. Si maintenant, à la suite de ces huit phrases, on en ajoute huit autres semblables dans lesquelles on aura seulement qualifié la vache par l'adjectif "blanche", on aura seize phrases, donc seize séries de lettres et seize *śakti* pour le *varṇamālāvādin*, et huit mots différents seulement, donc huit *śakti* pour le *padavādin*. L'économie est cette fois considérable.
>
> L'auteur développe maintenant la seconde objection mentionnée dans la *kārikā* : *"viṣayābhāvāttadbuddheḥ..."*

En outre, cette série de lettres devrait produire la connaissance du sens de la phrase soit en la faisant, soit en ne la faisant pas précéder de la connaissance du sens des mots. Qu'elle la produise sans la faire précéder du sens des mots est impossible. En effet la connaissance de l'ensemble dépend de la connaissance de l'objet du sens des mots qui le composent et ne saurait donc être élucidée sans que le sens de ces mots soit élucidé. Et si cette connaissance du sens des mots précède, voici ce qui se passe : au fur et à mesure que l'on entend les mots, on comprend aussi leur sens. 77 Ces connaissances des mots et de leur sens produisent à leur tour, par l'intermédiaire d'une accumulation d'impulsions, un souvenir unique ayant pour objet l'objet même de ces connaissances. Et ce sont ces mots qui se retrouvent dans le souvenir tout proches de leur sens, qui sont capable de produire la connaissance du sens de la phrase. Ce qui ne se peut pas non plus puisque, dans ces conditions, ce serait la connaissance du sens des mots seule qui serait indispensable à la (connaissance du sens de la phrase), et l'on n'aurait que faire de cette série des lettres.

On aboutit donc à la négation même de la position du *varṇamālāvādin.*

C'est donc l'efficience des mots qu'il faut admettre. De plus, la série des lettres dans une phrase de trois, quatre cinq ou six mots est déjà difficile à se rappeler lorsqu'elle a été interrompue par la connaissance du sens de chaque mot, mais lorsque la phrase contient encore plus de mots, c'est pratiquement impossible de se la rappeler.

C'est pourquoi pour cette doctrine non plus les sages n'ont aucune considération, sa beauté leur reste invisible !

Ici se termine la discussion de la troisième hypothèse envisagée pour expliquer la connaissance verbale. L'auteur passe maintenant à l'examen de la position des Prābhākara, plus proche de la sienne, mais dont l'erreur n'en est évidemment que plus pernicieuse. Pour une brève définition des deux positions, qui s'affrontent désormais, l'*anvitābhidhānavāda* de Prabhākara Miśra et l'*abhihitānvayavāda* de Kumārila Bhaṭṭa, cf. *Mānameyodaya*, I-4-5, éd. Kunhan Rāja et Sūryanārāyaṇa Śāstri, TPH, 1933, p. 95. cité dans l'introduction, ci-dessus p. vii-viii.

## IV

## RÉFUTATION DE L'ANVITĀBHIDHĀNAVĀDA

Eh bien donc :

"Les mots expriment leur sens propre en tant qu'associé avec d'autres sens qui lui sont complémentaires, contigus et appropriés. C'est ainsi qu'une phrase donne un sens."

Autrement dit, le sens d'un mot n'est jamais donné comme se suffisant à lui-même, il appelle d'autres sens à le compléter. C'est une manière d'expliquer que dans une phrase l'ensemble des mots juxtaposés donne *un* sens, le sens de la phrase qui n'est pas celui des mots pris un à un. Cette thèse est conforme à la stricte orthodoxie des Prābhākara : plus que modelée sur l'expérience courante et profane, elle est destinée à expliquer les phrases védiques comme des totalités d'où l'on ne peut arbitrairment détacher tel ou tel mot. Cf. *Jaiminisūtra*, I-2-1, où une objection est faite à Jaimini : "*Āmnāyasya kriyārthatvādānarthakyamatadarthānāmtasmādanityam ucyate.* Etant donné que les Vedas ont pour objet des actes à accomplir, les mots qui en eux-mêmes n'ont pas cela pour objet sont inutiles. Aussi dira-t-on qu'ils ne sont pas éternels". Jaimini répond en montrant que les mots qui ne servent pas à enjoindre l'action à faire, c'est-à-dire le rite, sont encore des accessoires du rite : ils servent à le louer (ou à blâmer ce qu'il ne faut pas faire) et à le nommer.

Cf. aussi I-1-25 : "*tadbhūtānāṃ kriyārthena samāmnāyo'rthasya tannimittatvāt.* La mention de mots ayant des sens définis en même temps que le rite est faite parce que ces mots contribuent au sens principal". Les mots sont donc groupés autour d'un mot principal dont ils sont les auxiliaires dans l'expression complète d'une idée. Ce sont très évidemment ces *sūtra* de Jaimini que Prabhākara avait en vue en édifiant sa théorie de l'*anvitābhidhānavāda.* Vācaspati, et avant lui Kumārila, apparaissent plus réalistes qu'orthodoxes dans leur défense de l'*abhihitānvayavāda,* qui d'ailleurs ne va pas délibérément contre l'opinion de Jaimini.

En effet les sages (Jaimini ou les sages en général) expliquent le sens de la phrase simplement comme l'association d'un mot principal avec d'autres sens (de mots) qui lui sont subordonnés. Et puisque les mots, dont le besoin de complément etc...rend l'association facile à saisir, sont capables de remplir cette fonction, on est débarrassé d'hypothèses sans fondement, impossibles, telles que celle d'une entité-phrase indivisible.

—Oui, mais (dans votre hypothèse) :

"Si l'on sait qu'un mot est en relation avec d'autres avant même d'avoir entendu (ces autres mots), ces derniers ne servent plus à rien. Mais si, d'autre part, les sens qui lui sont reliés doivent être entendus, vous tombez clairement dans un cercle."

Dans ces conditions en effet, le mot exprime un sens en relation avec un autre sens, même si ce dernier n'est pas exprimé, ou au contraire,lorsque ce dernier est exprimé. 78 Or, si l'on connaît lar elation existant entre le sens d'un certain mot et le sens d'autres mots non encore exprimés, l'énonciation d'un seul mot suffit à faire connaître le sens qu'on veut exprimer et les autres mots ne servent à rien. Si, au contraire, les sens qui sont en relation (avec le sens d'un mot donné) doivent être exprimés, tant que l'on n'a pas dit "il doit faire cuire", dont le sens propre est le terme d'un relation, on ne saurait non plus dire "dans la marmite sacrificielle", la marmite étant l'ustensile (dans lequel on doit faire cuire). Inversement, tant que l'on n'a pas dit "dans le marmite sacrificielle" on ne saurait dire non plus "il doit faire cuire". On a donc un cercle.

Si d'autre part vous disiez que le mot exprime d'abord son sens propre, puis ce même sens en tant que relié (à d'autres), il y aurait (en chaque mot) deux capacités expressives, ce qui est sans fondement et impossible.

Vous ne sauriez davantage tenir le raisonnement suivant : des mots groupés, sans exprimer d'abord un groupe de sens où chacun serait réduit à lui-même, rappellent cependant chaque sens avec sa signification propre du fait de leur simple association ; ils expriment donc ces sens en tant que reliés (les uns aux autres). (Ce raisonnement ne tient pas) car (il s'ensuivrait ceci :)

"Etant donné qu'il a sa source dans une expérience précédente, le souvenir (d'un mot) se conformera à cette expérience ; et puisque l'expérience d'un mot donne le mot en tant qu'affecté de sa relation (à d'autres mots), (son rappel dans le souvenir) ne saurait être indépendant des termes auxquels elle a été liée.

Sans doute, jamais un mot n'est employé pour exprimer seulement son sens propre, ce qui le conduirait à ne rappeler dans le souvenir que son sens propre ; car il est impossible de communiquer (avec d'autres hommes) avec un mot isolé, alors que l'emploi des mots a cependant cette communication pour but ; mais le mot est employé pour exprimer son sens en relation (avec d'autres sens).

> Ici l'abhihitānvayavādin énonce une vérité générale, pour paraître aller aussi loin que possible sur le même chemin que son adversaire. Mais il en tire les conséquences en s'appuyant sur l'anvitābhidhānavāda pour en faire éclater l'absurdité.

Dans ces conditions, si l'on dit : "Amène la vache", le mot "vache" a son sens propre associé à l'action d'amener puisqu'il est juxtaposé au mot "amène". Si ensuite on dit : "Regarde la vache" le mot "vache" rappelle l'idée de vache seulement en tant qu'associée à cette idée d'amener et non pas l'idée de vache seule. Ainsi "vache" a déjà (son sens) complété par l'action (d'amener) et ne saurait donc être mis en relation avec "regarde". Inversement, parce que l'on a dit : "Regarde le palais", le mot "regarde" ayant son sens propre associé à "palais" est déjà complété et ne saurait s'associer à "vache". La conclusion est que vous sonnez le glas de toute connaissance du sens des mots. Et n'allez pas dire que le mot "vache" ne rappelle que son sens propre parce que c'est le seul élément invariable, et ne rappelle pas le sens des autres mots qui, eux, peuvent varier. 79 Non, car c'est l'impulsion produite par une perception vive, ou répétée, ou attentive qui, une fois activée, est appelée souvenir. Et cette activation de l'impulsion, c'est par exemple l'attention soutenue et non l'invariabilité qui la produit. Par contre, étant donné que, dans la liste des (moyens d'activation de l'impulsion) tels que l'attention soutenue, etc... la simple association est mentionnée sous le nom de relation, rien ne s'oppose à ce que l'impulsion soit activée par cette association. Or cette association vaut aussi bien pour un sens donné que pour l'autre sens (qui lui est associé), aussi le sens propre qu'elle rappellera en tant qu'associé au sens d'un autre mot n'aura plus besoin de complément. La connaissance du sens de la phrase sera alors en bien fâcheuse position.

La liste complète des facteurs qui interviennent pour rappeler les souvenirs à la mémoire est donnée plus loin p. 90 du texte et p. 58 de la traduction.

Tenons-nous en donc au sens propre des mots. Alors les sens, ceux qui signifient une action par exemple, une fois exprimés par les mots limités à leur capacité propre d'expression et à leur seule nature propre, sont incomplets tant qu'ils n'ont pas de complément, mais vont s'associer entre eux suivant les lois de complémentarité, de propriété et de contiguïté, et produire ainsi la connaissance du sens de la phrase. Voilà ce qui est juste.

—A cela je réponds :

"Puisqu'il n'y a pas d'autre catégorie de connaissance possible, que (la connaissance du sens des mots) présente les caractères du souvenir, et que d'autre part, un souvenir vient d'une fréquente répétition, il n'y a là aucun cercle".

Réfléchissez donc plutôt à ceci : à quelle catégorie appartient la connaissance que l'on a du sens d'un mot à partir de ce mot ? Est-ce une connaissance valide, une connaissance douteuse, une connaissance erronée ou un souvenir ?

Ici *pramāṇa*, *saṃśaya*, *viparyaya* sont les trois formes de l'*anubhava* ou expérience. Elles s'opposent à *smṛti*. La connaissance valide —*pramāṇa* —suppose un apport neuf. Ce qu'elle fait connaître ne doit pas être du déjà connu, du tout fait, tandis que le souvenir est une connaissance déjà acquise par définition. Cette conception de *pramāṇa* (ou plutôt *pramā*) opposé à *smṛti* est propre aux Mīmāṃsaka et aux Vedāntin. Cf. *Vedāntaparibhāṣā*, *Pratyakṣapariccheda*, p. 5 (Belur Math ed.) : "*tatra pramākaraṇaṃ pramāṇam, tatra smṛtivyāvṛttaṃ pramātvam anadhigatābādhitārthaviṣayakajñānatvam, smṛtisādhāraṇaṃ tu abādhitārthaviṣayakajñānatvam*".

Et *Mānameyodaya*, I-1-2, p. 2 (TPH 1933). Au sens logique habituel *smṛti* est inclus parmi les *pramāṇa*, ceux-ci étant alors conçus comme les instruments de la connaissance droite plutôt que comme la connaissance droite elle-même. Cf. *Tarkasaṅgraha*, ed. Foucher, p. 93-4.

On ne saurait en faire une connaissance valide, la connaissance valide étant une connaissance nouvelle, selon qu'il a été dit :

"Toute connaissance dont l'objet était auparavant inconnu est une connaissance valide. Sinon c'est un souvenir." (*Ślo. Vār.* I-1-5. *Ś*lo. 11).

Or la connaissance qu'un mot donne de son sens n'est pas une connaissance nouvelle. A partir du moment où l'on a appris la relation entre les mots et leur sens, les sens qu'expriment les mots sont toujours les mêmes, quelles que soient les différences de lieu, de temps, de circonstances. Puisque (le sens) est toujours le même, (le mot) ne donne pas une connaissance de sa nature propre qui soit une connaissance valide. C'est pourquoi il a été dit :

80 "Ce qui est hors de la portée de nos sens mais dont on a eu un jour l'ex-périence, c'est cela qu'on appelle souvenir. Et puisqu'il est la réitération d'une connaissance valide précédente, le souvenir n'est pas une connaissance valide (*Ślo. Vār. Śabdapariccheda*, 103-4).

Et encore :

"Puisqu'il ne contient rien de nouveau, le mot n'est rien d'autre qu'un moyen de se rappeler." (id. ibid. 107).

En effet il n'y a rien qui distingue le mot et les facteurs qui actualisent les dispositions tels qu'une attention intense, etc... Il est d'autre part bien difficile d'admettre que le mot soit cause d'une connaissance douteuse ou d'une connaissance fausse. Et comme il n'y a pas de cinquième espèce de connaissance, reste le souvenir. Or un souvenir a pour objet les sens des mots en tant que mis en relation, et non les sens des mots limités à eux-mêmes. Le défaut (que vous me reprochez) est donc commun à nos deux positions.

En effet l'adversaire ne peut empêcher que la connaissance du sens des mots ne soit de l'ordre du souvenir et donc que les mots n'arrivent par groupe à la mémoire. Lui-même l'a dit un peu plus haut.

Si (vous me dites) que c'est la force expressive principale (de chaque mot) qui met l'idée rappelée à la mémoire en relation avec le sens de la phrase, et non pas la simple association, comment se fait-il alors que dans une phrase comme "le hameau est situé sur (la rive) du Gange", "la rive" soit mise en relation avec "le fait d'être situé" alors qu'elle n'est pas exprimée directement ? De plus, le sens propre d'un mot réduit à lui-même, qui est rappelé grâce à la force expressive principale du mot n'a pas besoin d'être complété par un autre sens que la simple association aurait rappelé. Et un mot qui n'a pas besoin de complément ne saurait se mettre en relation avec un autre sens connu après lui par la force expressive principale (d'un autre mot). D'où des difficultés qui paralysent (la manifestation) du sens de la phrase.

L'argumentation de l'anvitābhidhānavādin est la suivante: l'abhihitānvayavādin veut faire intervenir l'*abhidhāna*, force expressive du mot, comme élément déterminant dans l'association des mots qui forment une phrase. Mais l'*abhidhāna* n'est que la force expressive principale du mot, et ce mot peut aussi en certaines circonstances exprimer autre chose par implication : quand on dit qu'un hameau est situé sur le Gange, il est impossible de prendre le mot Gange dans son sens principal. Il faut supposer impliqué le sens de "rive du Gange" qui seul est compatible avec le sens de la phrase : "le hameau est situé sur la rive du Gange". Ici donc, ce n'est pas l'*abhidhāna* qui a joué, mais la *lakṣaṇā*, implication, qui elle-même a été déterminée comme mécaniquement par la simple juxtaposition des mots. C'est d'ailleurs toute possibilité de relation des sens entre eux qui disparaît si chaque mot exprime un sens qui se suffit à lui-même. La conclusion implicite de l'anvitābhidhānavādin est que, quel que soit le mode d'association des mots entre eux, association par *abhidhāna* ou association par *lakṣaṇā*, l'élément important ne réside pas en cela mais dans l'*ākāṅkṣā* inhérente aux mots, leur besoin réciproque de complément.

Et alors comment expliquer l'impulsion produite par (le sens de la phrase), son activation par les mots, et encore plus le souvenir de la relation qu'elle comporte ? Aussi, même si cela ne vous plaît pas, vous devez admettre que le sens est rappelé à la mémoire sans être relié (à ceux auxquels il a été associé lors des évocations précédentes).

Ici le texte a embarrassé et les copistes des manuscrits du Nord et le premier éditeur du *Tattvabindu* qui donnent soit *anvayismaraṇam*, soit *anvitasmaraṇam*. Mais le commentateur Ṛṣiputra Parameśvara garde : *ananvitasmaraṇam*. A première vue le sens de cette dernière leçon semble contredire la thèse défendue par l'anvitābhidhānavādin; en fait la phrase où se trouvent ces mots assure le passage de la première partie à la seconde partie de la réponse aux deux objections de l'abhihitānvayavādin. Dans la première partie, on a montré que la relation devait être intrinsèque au sens du mot. Reste à montrer maintenant que ce caractère particulier du mot n'entraîne pas le cercle que reproche l'adversaire.

Et il en est ainsi parce qu'une répétition fréquente produit une disposition plus forte. Lorsqu'une disposition forte est éveillée, elle fait surgir tout d'un coup un souvenir très clair du mot en question. Tandis que la disposition produite par une simple expérience est faible, ne s'éveille que lentement et ne peut produire qu'un faible effet. Et l'on ne saurait comparer l'expérience répétée que l'on a eue d'un mot associé à son sens propre à celle d'un mot associé avec un autre sens. Quoique la relation soit (en un sens) répétée (autant que le sens propre du mot), les autres sens, eux, ne sont pas répétés. Et puisque la relation n'est explicitée qu'avec eux, elle n'est pas répétée non plus. Ainsi donc, les sens qu'expriment les mots en tant que reliés se trouvent réduits à eux-mêmes dans la mémoire où ils sont rassemblés et ont besoin d'être complétés par d'autres sens. Il n'y a donc pas de cercle. On ne peut pas nier non plus qu'ils aient besoin d'être complétés, car ce besoin, c'est le désir qu'a l'interlocuteur de comprendre. Parfois ce besoin est dû à l'incomplétude de la force expressive du mot. Par exemple, si l'on dit : "la porte" (au nominatif), 81 le sens de la désinence n'ajoute rien au sens de la racine qui aide à l'expression du sens propre lié à la racine, car le nominatif n'exprime que le sens de la racine. En ce cas donc, pour compléter la force expressive du mot, l'interlocuteur désire connaître un autre mot qui puisse être construit (avec le premier). D'autres fois, ce besoin est dû à l'incomplétude du sens exprimé. Par exemple, dans la phrase : "Qu'il offre le sacrifice Viśvajit". Ici la force expressive de l'acte à accomplir est complète, construite qu'elle est avec un objet et un instrument, mais l'acte à accomplir ne saurait être complet sans la mention de la personne qui doit l'exécuter. Un acte n'en est pas un sans exécution, et il n'y a pas d'exécution sans agent, pas d'agent qui ne profite du résultat (de son action), et personne qui puisse en profiter s'il n'est expressément mentionné (dans l'injonction comme celui qui doit accomplir l'acte enjoint). Tel est l'enchaînement (de propositions) qui démontre quel besoin l'on a de connaître l'agent qui doit être mis en rapport avec l'injonction pour qu'elle soit complète.

Les termes qui sont employés ici appartiennent au vocabulaire technique de la Mīmāṃsā (Cf. *Mīmāṃsānyāyaprakāśa*, passim) : *kārya*, dont le sens technique coincide exactement avec le sens littéral, est l'acte qui est à accomplir, qui est enjoint par la *vidhi* ou injonction. Il est exprimé par le verbe *yajeta*. Le *kārya* appelle un *karaṇa* ou instrument nécessaire à l'action, ici *Viśvajit* (à l'instrumental), qui est le nom d'un sacrifice védique. Le caractère injonctif proprement dit -*niyoga*- est exprimé par le suffixe potentiel. Le *niyoga* a son objet ou *viṣaya* exprimé par la racine du verbe —*dhātvartha*—,racine exprimant dans le cas présent l'idée de sacrifice. Enfin l'agent qui doit exécuter le *niyoga* est le *niyojya*. Dans l'exemple ci-dessus il n'est pas mentionné, aussi la phrase est-elle incomplète et pour la compléter il faut ajouter un sujet au verbe : "*svargakāmo viśvajitā yajeta*".

L'anvitābhidhānavādin suppose une objection de son adversaire :

—Mais les mots n'opèrent que le temps d'évoquer le souvenir de leur sens propre non mis en relation. Ce sont donc leurs sens respectifs seuls qui, à l'aide des lois de complémentarité, etc., produisent la connaissance du sens de la phrase. C'en est donc fait de la capacité des mots (pour la connaissance du sens de la phrase).

—Non, vous ne pouvez dire cela, car si des sens ne sont pas exprimés par des mots mais relèvent d'un autre moyen de connaissance valide, ils ne produisent pas la connaissance du sens d'une phrase.

—Cependant, si l'on a une perception de blanc et (qu'en même temps) on entende un hennissement et un bruit de galop, on acquiert, sans avoir entendu des mots, l'idée liée qu'un cheval blanc galope.

L'objection est d'autant plus possible de la part de l'abhihitānvayavādin que le mot *artha* signifie aussi bien tout objet de connaissance que le sens d'un mot. Pour comprendre la réponse de son adversaire, il faut se rappeler que *śabda*, la parole, entendue essentiellement comme " témoignage autorisé" (les Veda constituant la Parole par excellence), est pour les Mīmāṃsaka un moyen de connaissance valide au même titre qu'un procédé logique quelconque. Toute la difficulté pour un lecteur occidental viendrait de ce que toute connaissance explicite est formulée à l'aide du langage, aussi bien la conclusion de l'inférence que celle du raisonnement par présomption.

—Non, une telle connaissance relève de l'inférence ou de la présomption ; ou (si les deux sont également impossibles), on n'a pas du tout d'idée (correspondant aux données mentionnées ci-dessus).

L'*arthāpatti*—présomption—a été établie par les Mīmāṃsaka et les Vedāntin comme un *prāmaṇa* différent de l'inférence. Elle surgit du conflit de deux autres *pramāṇa*. L'exemple classique de présomption est le suivant : je constate d'une part que Devadatta est fort et gros, d'autre part qu'il ne prend aucun nourriture pendant le jour. Il me faut donc présumer qu'il mange pendant la nuit.

Mais que celui qui prétend le contraire réponde plutôt à cette question : Comment acquiert-on cette idée ? En percevant le hennissement et le bruit de galop comme provenant tous deux de la tache blanche, ou bien en percevant séparément le blanc, le bruit de galop et le hennissement ? Dans le premier cas, l'idée est acquise grâce au moyen terme et non grâce à des mots. Dans le second, on sait qu'il n'y a pas d'autre objet possible ; c'est donc un cas de présomption. En dehors de ces deux cas, il n'y a pas de connaissance du tout.

Dans le premier cas en effet, la personne arrive à former l'idée grâce au terme commun qui rapproche les deux autres, le blanc joue alors le rôle de *hetu* d'une inférence. Dans le second cas, la simultanéité de ces trois perceptions disparates conduit finalement à la supposition qu'il s'agit d'un cheval qui galope puisque c'est la seule chose qui puisse unir les trois termes.

De plus, si vous admettez que la connaissance (verbale) est dûe à la capacité du sens des mots, cette connaissance n'a pas un fondement verbal et n'est donc pas verbale; puisque d'autre part le *manas* ne fonctionne pas indépendamment d'un objet extérieur (à lui), cette connaissance dépendra d'un instrument différent des six moyens de connaissance valide (reconnus) et vous aurez à en inventer un septième.

Les Mīmāṃsaka admettent en effet six *pramāṇa*, moyens de connaisnaissance valide: *pratyakṣa*, *smṛti*, *śabda*, *anumāna*, *upamāna* et *arthāpatti*. Si l'abhihitānvayavādin fait du sens des mots et non des mots eux-mêmes l'instrument de la connaissance verbale, cette connaissance n'est plus verbale, et c'est alors le *padārtha* plutôt que *śabda* qui doit être admis ici comme *pramāṇa*. Ce nouvel argument vient du fait que le philosophe indien ne considère comme cause que l'agent immédiat (Cf. d'ailleurs ce que dit un peu plus loin l'abhihitānvayavādin). Si donc les mots ne donnent que leur sens propre et que ceux-ci à leur tour doivent se relier les uns aux autres pour donner la connaissance du sens de la phrase, la véritable cause de cette connaissance sera le sens des mots et non les mots eux-mêmes. La discussion se resserre peu à peu pour amener l'abhihitānvayavādin à énoncer toute sa thèse.

82 On a donc démontré que les sens non exprimés (par des mots) ne produisent pas la connaissance du sens d'une phrase et qu'il faut admettre au contraire l'efficacité de ceux qui sont exprimés par des mots. D'ailleurs s'il en était comme vous le dites, les sens des mots auraient la capacité de produire la connaissance du sens de la phrase et les mots, à leur tour, auraient la capacité de produire cette capacité. Ce qui fait deux forces expressives à supposer. Tandis que pour l'anvitābhidhānavādin c'est plus simple: les mots, qui sont connus les premiers, sont expressifs et commandés par l'intention (de celui qui les prononce), intention qui vise à produire la connaissance du sens d'une phrase; ces mots ont la seule et unique capacité d'exprimer leurs sens respectifs en tant que reliés à d'autres qui sont déterminés selon les lois de complémentarité, de propriété et de contiguité. C'est pourquoi seuls les mots expressifs d'un sens sont causes de la connaissance du sens de la phrase. C'est la solution la plus élégante.

Maintenant, c'est au tour de l'abhihitānvayavādin de défendre sa position. Il reprend successivement les arguments de son adversaire pour les réfuter.

—Je réponds à ceci: il y a une règle générale selon laquelle, en l'absence d'une indication contraire dirimante:

"C'est le facteur le plus proche de l'effet qui est la cause; et ici, c'est le souvenir du sens évoqué par le mot (qui est cause) puisqu'il remplit cette condition."

En effet, quelqu'un qui, par suite d'une quelconque déficience mentale ne connaît pas le sens des mots mais connaît seulement leur forme (sonore) n'arrive absolument à aucune connaissance du sens d'une phrase, tandis qu'il en acquiert la connaissance dès que la série des mots contigus évoque en lui le souvenir de leurs sens respectifs. Ce sont donc, prétendons-nous, les seuls souvenirs des sens respectifs (des mots) qui, à l'aide des lois de complémentarité, de propriété et de contiguité sont causes de la connaissance du sens de la phrase.

—Mais si les souvenirs ne consistent qu'en souvenirs des sens respectifs (des mots) —alors qu'en réalité ils ont pour objet des sens reliés à d'autres— ils ne sauraient associer leur objet propre avec celui d'un autre sens, sans quoi, si l'on évoque seulement un palais, sans se rappeler le lieu où il est situé, disons Pāṭaliputra, on ne pourra pas non plus le lier à Māhiṣmatī qui ne connote également que son sens propre; ou bien ceux qui le peuvent sont des fous.

Si je dis "le palais" sans que cela évoque par exemple le palais-de-Pāṭaliputra, dont j'ai autrefois parlé (ou que j'ai vu, ou dont j'ai entendu parler), je ne peux non plus maintenant associer de manière intelligible "le palais" avec un autre lieu, par exemple Māhiṣmatī, qui lui-même est un mot réduit à son sens propre. On voit ici comment le problème du langage implique en fait tout le problème de la connaissance.

Réponse de l'abhihitānvayavādin:

—Non, vous ne pouvez dire cela. La disposition qui donne lieu à un souvenir ne saurait avoir la capacité de produire un souvenir complexe qui ait pour objet la relation entre le sens propre du mot qu'on a perçu et d'autres sens que l'on n'a pas encore perçus. Au contraire il est possible que les souvenirs des sens propres produits par la série des mots contigus (aient cette capacité); ils deviennent moyens de connaissance valide sous certaines conditions que détermine l'adjonction de divers facteurs auxiliaires tels que la loi de complémentarité, etc... et ils ont pour effet la mise en lumière d'un lien réciproque entre les sens propres qui est alors perçu immédiatement et n'est pas connu par un autre moyen de connaissance valide (comme vous prétendez me le reprocher). Sans quoi, 83 même la reconnaissance (du souvenir) ne saurait se produire. Comment alors en effet la disposition qui a été produite par la perception d'un objet en des circonstances déterminées de lieu, de temps, etc., ou le souvenir produit par elle, pourraient-ils mettre leur objet en relation avec un autre lieu ou un autre temps? C'est pourquoi il faut admettre dans ces (dispositions et ces souvenirs) qui sont affectés de nouvelles déterminations de par leur association avec des auxiliaires comme des organes des sens, etc...une certaine capacité de produire la reconnaissance d'un même objet qui avait été connu auparavant dans un lieu et à un moment différents.

Et c'est la même chose ici (dans le cas que vous invoquez), c'est votre partialité qui vous le fait voir autrement. Nous avons expliqué dans la *Nyā-*

*yakaṇikā* que la diversité des conditions de lieu et de moment n'entraîne pas de diversité dans la nature de l'objet.

—Mais nous avons déjà remarqué que si des objets sont connus par d'autres moyens de connaissance (que les mots), on ne voit pas qu'ils aient la capacité de produire la connaissance du sens d'une phrase. S'ils l'avaient, il faudrait ou bien qu'il y ait un septième moyen de connaissance valide ou bien que la parole soit incluse dans ce (nouveau *pramāṇa*). Celui-ci devrait alors être mentionné avec la perception, etc...(parmi les *pramāṇa*), car il y a les mêmes titres, et la parole ne devrait pas l'être car elle n'en serait alors qu'une subdivision. Les gens en effet ne disent pas "le brahmane et Yudiṣṭhira" (au duel), mais "le brahmane et le Kṣatriya", ou encore "Vasiṣṭha et Yudiṣṭhira". Et la mention d'une (seule) subdivision laisse ignorées les autres subdivisions. Si (Śabarasvāmin, l'auteur du *Bhāṣya*) avait omis le moindre moyen de connaissance valide lorsqu'il a traité de la définition de tous les moyens de connaissance valide, il y aurait perdu toute sa réputation de compétence. Ainsi donc, même si vous ne le voulez pas, vous devez admettre que ce sont les sens (propres) dont l'expérience directe ou le souvenir est produit par les mots qui ont en plénitude la capacité de produire la connaissance du sens (de la phrase).

> "*Padābhihitānubhavānāṃ vā padābhihitasmṛtirūpāṇām vārtharūpāṇām*" fait allusion aux deux conceptions qui s'affrontent sur la façon dont les significations sont saisies: pour les uns, une partie des abhihitānvayavādin, le sens est purement remémoré, c'est un souvenir. Pour l'autre partie des abhihitānvayavādin et pour les anvitābhidhānavādin, le sens est perçu directement.

Dans votre hypothèse, de plus, il vous faut supposer deux ou trois forces expressives (pour chaque mot). En effet (dans l'hypothèse d'une perception directe des sens), il y a dans les mots une capacité d'exprimer le sens, une capacité de construire les une avec les autres ces différents sens, et enfin une capacité d'exprimer cette relation. 84 Dans l'hypothèse du sens remémoré, il y a deux forces expressives. Tandis que dans la thèse de l'expression reliée (*anvitābhidhāna*) les mots n'ont qu'une force expressive, et puisque l'on fait économie de suppositions, c'est cette explication qui est juste.

—A cela nous répondons: c'est vrai,

"Nous préférons le parti de celui qui fait le moins de suppositions, mais nous devons précisément examiner de quel côté il se trouve".

Cette force expressive unique qu'admettent les anvitābhidhānavādin dans les mots a pour objet, selon eux, le sens propre en tant que relié (à d'autres), ce qui signifie aussi qu'il n'y a pas de force expressive relative au sens strict (de chaque mot). Or cette force expressive ne saurait avoir la relation pour seul objet, car si elle l'avait, il n'y aurait plus de distinction possible et tous les mots seraient synonymes. Mais, alléguerez-vous, le mot qui exprime (un sens donné) en tant que relié n'exprime pas la relation en elle-même comme l'individu exprime (aussi) la classe, car la relation est connue à partir de ce qui est relié, et étant donné la différence de nature des termes reliés, tous les mots n'expriment pas le même sens. —Non, cela n'est pas juste. En effet: par "terme relié" on veut dire soit la nature propre du sens, soit cette nature affectée d'une relation. Maintenant, une connaissance produite par l'expression de la nature propre (d'un sens) ne saurait avoir aussi pour objet une relation comme la connaissance que donne l'expression d'une classe peut avoir aussi l'individu pour objet. En effet, comme l'on ne peut rendre compte d'une forme sans la chose qu'elle informe, l'objet informé, même s'il n'est pas l'objet de la capacité du mot, ne manque pas de devenir l'objet de l'idée produite par le mot qui exprime sa forme.

> Autrement dit : si le mot exprimait directement le sens (*ākāra*) en tant qu'affecté d'une relation (qui avec le sens formerait l'*ākāri*), on n'aurait jamais la connaissance d'un sens isolé, ce qui est contraire à l'expérience. Ici, le terme *ākāra*, forme, doit être entendu dans un sens très voisin du sens aristotélicien : la forme d'une idée, c'est ce qui la distingue de toutes les autres. Mais noter aussi que le terme, de par son étymologie, n'est pas associé à l'idée de vision (eidos) mais connote plutôt celle de fabrication (ou peut-être de dessin du contour comme par un artiste ?).

Mais il n'en est pas de même pour la nature propre du sens qui peut être facilement connue indépendamment de toute relation; sans quoi, dès qu'on aurait une idée produite par la capacité d'un mot qui exprime son sens propre, (l'idée de) de la relation surgirait aussi, alors qu'en fait il est possible de connaître clairement le sens propre d'un mot indépendamment de sa relation.

Si l'on n'avait jamais de sens propre sans relation (à d'autres sens), alors le *liṅga* n'existerait plus sans le *liṅgi*, la détermination de celui-là dépendrait de celui-ci; la concomitance invariable du *liṅga* ne jouerait plus et l'inférence serait alors dans les plus grandes difficultés. C'est pourquoi, vous qui acceptez le sens relié comme objet de la capacité du mot, vous devez accepter que le sens propre et sa relation soient à la fois objets de la capacité du mot.

> Autrement dit, vous avez à accepter deux *śakti* et non pas une seule comme vous le prétendez. Le raisonnement est le suivant : du sens propre du mot et de sa relation à d'autres sens, on peut faire respectivement le *hetu* ou *liṅga* et le *sādhya* ou *liṅgi* d'une inférence. Le *liṅga* doit indiquer le *liṅgi*, le sens propre doit indiquer sa relation. Mais si l'on dit que le sens n'apparaît que relié, c'est le *liṅgi* qui précède le *liṅga* et le fait connaître, ce qui détruit l'inférence en son principe même. Il y a donc là une erreur logique.

Bien entendu, si nous pouvons expliquer la production de la connaissance de la relation par le seul fait que la capacité du mot a pour objet la nature propre du sens, alors nous nous déclarerons satisfaits 85 et nous abandonnerons cette idée que la capacité du mot doit en plus avoir pour objet la relation, car c'est plus simple ainsi. Mais nous avons beau faire mille efforts en ce sens, il nous paraît impossible que la connaissance du sens de la phrase puisse se produire alors que la capacité du mot a joué tout son rôle en donnant la connaissance des seuls sens propres. Aussi nous devons revenir (à ma première conclusion) et supposer que (dans votre thèse), la capacité du mot a pour objet à la fois (le sens propre et sa relation à d'autres sens).

Où en sommes-nous donc arrivés ?

## V

## DÉMONSTRATION DE L'ABHIHITĀNVAYAVĀDA

"C'est l'association des mots entre eux qui fait que les sens exprimés sont nécessairement reliés entre eux, car il est impossible d'expliquer ce fait autrement."

En effet il n'y a rien qui nous fasse connaître la capacité des choses sinon que l'on se heurte à l'impossibilité d'expliquer autrement la production de certains effets.

"*Anyathānupapatti*" est la formule caractéristique du raisonnement par *arthāpatti*, présomption. Il y a *virodha*, contradiction entre l'apparition d'un effet et l'absence d'une cause visible. Ici, étant donné que les mots ne peuvent pas exprimer autre chose que leurs sens propres respectifs, il faut trouver une cause à l'unité du sens de la phrase en dehors des mots eux-mêmes : cette cause ne peut être que leur association. Ici d'ailleurs l'*arthāpatti* est double, assez curieusement, car elle trahit un flottement dans la notion indienne de cause. Pour le moment on présume une cause qui explique un effet connu, le sens de la phrase; mais quelques lignes plus loin, on lit à propos de l'emploi de mots associés entre eux qu'il a pour but de faire connaître une signification nouvelle non encore connue de l'auditeur : *tamantareṇānupapadyamānaḥ*," et on ne lui voit point d'autre explication"; autrement dit, le problème est inversé et l'association des mots à besoin à son tour d'une *raison d'être*, qui est cette intention d'exprimer un sens nouveau. On est passé de la recherche de la cause efficiente à celle de la cause finale.

Précisément, cette connaissance d'une relation (entre les sens des mots) qui est explicable à l'aide de divers facteurs visibles et invisibles, ne dénote pas par elle-même une capacité des mots. Les sages versés dans les trois Veda disent en effet que "le sens d'un mot ne peut être compris que par lui-même". C'est pourquoi par exemple, ils nient que l'agent soit exprimé dans le verbe (par la désinence).

*Śabdārtha* signifie ici expressément l'*abhidhā* ou sens principal (par opposition au sens impliqué, *lakṣaṇā*). Les Bhāṭṭa pensent que le sens des mots est exprimé directement par l'*abhidhā* tandis que le sens de la phrase est connu par *lakṣaṇā*. Pour les Naiyāyika, c'est la simple association qui donne le sens de la phrase, d'après une disposition d'Īśvara.

Et l'on voit bien, puisque l'association de mots dont les sens se relient entre eux ne s'explique pas autrement, que c'est elle qui fait connaître par implication la construction inhérente aux sens propres exprimés par ces mots.

Le sens de la phrase n'est donc qu'un cas particulier de l'implication, ou sens secondaire des mots.

En effet, les mots non associés les uns aux autres ne peuvent avoir joué tout leur rôle en donnant seulement l'idée de leur sens propre. Et les gens de bon sens ne cherchent pas à faire connaître seulement le sens propre des mots. C'est qu'ils prononcent des mots avec l'intention de faire connaître telle idée précise. Ceux qui font connaître ce qu'ils ne désirent pas faire connaître, parce que leurs propos sont incohérents ne sont ni des gens de bon sens ni de bons observateurs, on les considère plutôt comme des fous. Et ce n'est pas non plus le simple sens d'un mot que l'on cherche à connaître alors qu'on le connaît déjà depuis longtemps. Mais les gens d'expérience associent des mots avec l'intention de nous faire connaître une idée jusque là inconnue. Et cette association des mots qu'on utilise pour faire connaître une idée encore inconnue, et qui n'a pas d'autre raison d'être, exprime par implication une construction inhérente à leurs significations propres et qui était jusque là inconnue. On a dit 86 que "les gens se servent de l'association (des mots) pour donner un sens particulier."

> Citation de source inconnue, peut-être d'un traité perdu de Kumārila Bhaṭṭa (*Bṛhaṭṭīkā* ?).

Ainsi, le rapprochement que l'on aperçoit entre des souvenirs produits par un groupe de mots dont l'association est inexplicable (dans votre thèse), aidée du besoin de complément des sens, de leur contiguité et de leur convenance mutuelle, fait connaître par implication une construction (des sens) qui en elle-même ne prouve pas une capacité du mot (correspondante) puisqu'elle est explicable autrement.

> Réponse de l'anvitābhidhānavādin qui trahit son souci dominant d'orthodoxie védique.

—Soit. Quand il s'agit d'assemblages de mots profanes, ils sont disposés par un homme qui fait part d'une réflexion, ils se conforment à l'intention de celui qui les dispose et c'est ainsi qu'ils ont pour objet l'implication d'un sens non encore connu puisqu'on ne pourrait en rendre compte (autrement); mais quand il s'agit de groupes de mots védiques, qui ne sont ni disposés par un homme ni précédés d'une idée, cette impossibilité qui conduirait à connaître par implication une construction (des sens), n'existe pas. Si les mots védiques et les mots profanes sont les mêmes, puisque dans "un hameau sur le Gange", le mot Gange a un sens secondaire, il doit également avoir un sens secondaire (impliqué) dans "les eaux du Gange", "les animaux du Gange"...Si vous me répliquez que là il n'y a aucune impossibilité (à construire le mot Gange dans son sens premier avec "animaux" ou "eaux") et qu'il n'y a donc pas implication, c'est exactement la même chose dans les phrases védiques qui n'ont pas à exprimer l'idée (de quelqu'un).

Les Mīmāṃsaka admettent en général qu'il n'y a pas de différence entre les mots profanes et les mots védiques pour le sens. Ils s'appuient en cela sur *Śābarabhāṣya*, I-3, *lokavedādhikaraṇa*. et I 1. 1.

—Mais pour vous-même, comment la disposition des mots védiques fait-elle connaître un sens nouveau ?

—C'est que nous admettons que, dans le domaine profane, les mots ont la capacité de faire connaître leur sens propre en tant que relié à d'autres sens, et les mots védiques ne diffèrent en rien des mots profanes.

—Vous ne le pouvez pas. Les mots profanes sont arrangés par l'homme et se conforment donc à son intention; ce n'est pas parce qu'ils ont pour objet un sens relié à d'autres sens qu'ils peuvent faire connaître (cette intention). Ainsi votre supposition qu'ils font connaître leurs sens propres en tant que reliés à d'autres est inutile.

I.e. étant donné que la connaissance de l'intention est indispensable pour comprendre une phrase, le sens relié à d'autres n'est connu que grâce à elle. Il est donc inutile d'attribuer au mot une capacité de donner la connaissance d'un sens en tant que relié. C'est la disposition des mots—voulue par celui qui parle—qui produit la construction des sens les uns avec les autres pour donner le sens de la phrase, but de celui qui parle.

—S'il en était ainsi les phrases védiques ne nous feraient connaître aucune idée.

—Ah bah! Si nous avons raisonné en logiciens, qu'est-ce qui peut nous inquiéter? C'est la conclusion qui doit se conformer à la raison et non l'inverse.

Ici s'arrête la *Tattvavibhāvanā* de Ṛṣiputra Parameśvara dont la fin semble perdue.

L'affirmation de Vācaspati est des plus hardies et ne pourrait se trouver sous l'orthodoxe stylet d'un Prābhākara. Les "réalistes" dont il est question à la phrase suivante doivent sans doute être pris au sens général de "ceux qui prennent leur expérience comme seul fondement possible de leur raisonnement".

Si donc, abandonnant toute partialité en faveur de nos thèses respectives, nous suivons le droit chemin des réalistes qui ont recours (à la raison), la cause de la connaissance des sens védiques est évidente. Voyons: la tradition non interrompue de l'usage des gens d'expérience, qui a existé de toute éternité, est (pour nous) le moyen de connaître la relation entre un mot et son sens; ainsi la connaissance du sens à partir du mot s'explique même s'il n'y a eu personne pour établir cette relation; d'autre part l'élucidation des différents sens est la cause des différentes connaissances et les différentes connaissances ne sont pas distinctes des sens; si donc les différents sens ne sont pas exprimés, il n'y a pas d'expression du tout, ou bien s'ils sont exprimés, alors de ce fait même (la relation entre le mot et son sens) est établie car il est impossible de l'exprimer directement; si au contraire vous supposez que cette (relation) est cause de la (connaissance), il s'ensuivra que le fonctionnement du palais, etc... devra aussi être exprimé (par le mot). C'est donc que le lien entre le mot et son sens est naturel. Voilà la réalité.

La démonstration de l'abhihitānvayavādin est en deux temps: il a déjà assimilé le sens de la phrase au sens secondaire que l'on doit en certains cas donner par implication aux mots. Il est donc naturel maintenant que, raisonnant d'abord sur le lien entre le mot et son sens, il étende ses conclusions à la relation entre les différents sens qui donnera le sens de la phrase. La démarche est la suivante: la relation entre le mot et son sens est naturelle, elle ne suppose pas une pensée humaine ou divine à l'origine. Alors pourquoi faudrait-il supposer une pensée à l'origine de la relation entre les sens des mots védiques pour qu'elle donne le sens de la phrase? "A orthodoxe orthodoxe et demi", a l'air de dire l'abhihitānvayavādin, "vous ne pouvez contester l'éternité et l'*apauruṣeyatva* de la relation entre le mot et son sens puisque c'est une thèse acceptée de tous les tenants du Veda". Mais en même temps, il fonde l'éternité de la relation entre le mot et son sens sur l'expérience et le raisonnement logique.

Maintenant, est-ce que ce lien est (entre le mot) et son sens en tant que relié à d'autres ou bien (entre le mot) et son seul sens propre? 87 Chaque fois que des mots expriment un sens, est-ce qu'ils ont pour objet seulement ce sens ou bien aussi de faire connaître une construction entre les sens? Si les mots avaient seulement pour objet de faire connaître leurs sens propres, la connaissance du sens de la phrase serait impossible, et comme ce qui n'a pas d'objet ne saurait en produire un, le monde serait complètement aveugle et muet. Restent donc deux solutions possibles pour ces arrangements de mots par les gens d'expérience qui ont pour but ultime de faire connaître un certain sens. Or même si ces mots, qui ont pour objet ultime la relation des sens entre eux, expriment seulement leurs sens respectifs, la connaissance de la relation est possible et il n'y a donc pas lieu d'identifier par présomption la relation à une capacité (spéciale) du mot.

> I.e. On n'a pas ici la situation caractéristique qui conduit au raisonnement par présomption, l'*anyathānupapatti*, puisque la relation peut être expliquée autrement que comme une capacité du mot. Cf. ci-dessus, p. 46. La suite des idées est claire mais Vācaspati omet de répéter les deux solutions qui restent, dont il élimine immédiatement la première.

En effet: dès que l'on a entendu une phrase prononcée par une personne d'expérience, surgit la connaissance d'une activité, d'une cessation d'activité, d'une joie, d'un chagrin, d'une peur etc...et celui qui veut s'en donner la peine peut arriver par inférence à savoir la cause de cette connaissance. Cette connaissance qui ne se produit pas sous l'effet d'autres causes, surgit dès qu'on entend un groupe de mots; aussi détermine-t-on cette audition des mots comme cause de cette connaissance. Comme une connaissance qui aurait pour objet seulement le sens des mots ne pourrait conduire à une notion d'activité, etc... il faut admettre que la connaissance en question a pour objet un sens spécifié, et le fait qu'elle a pour objet un sens spécifié est bien clair dans l'usage que les gens d'expérience font des mots.

> *Viśiṣṭa*: différent du sens de chaque mot pris séparément, littéralement "spécifié" par la construction des différents sens de mots entre eux.

Et comme cette connaissance (d'un sens spécifié) n'existerait pas sans le souvenir des sens non spécifiés (par la construction), c'est l'apparition de cette connaissance elle-même qui prouve le rappel des sens non spécifiés. Et ce rappel, inversement, n'empêche pas le sens spécifié: les choses ne détruisent pas leur propre cause, encore moins se détruisent-elles elles-mêmes. Pour toutes ces raisons, il n'y a pas de capacité (expressive spéciale) correspondant à ce sens spécifié. Le sens spécifié naît des sens non spécifiés qui l'ont pour objet. C'est pourquoi, tout comme dans le monde profane, les arrangements de mots védiques qui font connaître un sens spécifié, le font connaître par implication, grâce à l'unique capacité expressive des sens non spécifiés. Mais s'ils avaient seulement leurs sens propres pour objet ultime il n'y aurait aucun but (à atteindre) et la production de cette connaissance (d'un sens spécifié) ne serait pas possible. C'est ce qu'a dit l'auteur révéré des *Vārttika:*

"Quoique les lettres ne fassent connaître directement que le sens des mots, elles ne s'arrêtent pas là, car ce serait sans aucune utilité. Pour la connaissance du sens de la phrase, la connaissance du sens des mots est indispensable au fonctionnement des (lettres) comme la flamme des morceaux de bois l'est à la cuisson". (*Ślo. Vār. Vākyādhikaraṇa*, 342-3)

Et encore:

"Le sens de la phrase est toujours connu par implication. Telle est notre thèse." (?)

—Mais si vous faites intervenir l'intention pour expliquer la construction, est-ce que les mots n'ont pas plutôt la capacité d'exprimer celle-ci directement (et non par implication)?

—Alors, dans "le hameau sur le Gange", le mot Gange exprimera directement la rive, parce qu'il est prononcé avec cette intention!

—Non, le (sens de rive) est connu grâce à son étroite connexion avec le sens propre évoqué (par le mot) et quoique (le mot) ait ce (sens de rive) pour objet il n'a pas la capacité de l'exprimer directement.

—Dans ces conditions, la même chose se passe dans l'autre cas aussi, de la manière que nous avons dite. C'est pourquoi l'intention ne permet pas de conclure à l'existence d'une capacité spéciale des mots et ne peut servir de pierre de touche à cet égard. 88 Les morceaux de bois ne brûlent pas, quoiqu'ils servent à la cuisson, car ils n'ont pas la capacité directe de cuire, mais c'est le feu qui brûle, et c'est par son intermédiaire que le bois fait cuire.

*Anekānta*, incertain, c'est le défaut d'un *hetu* trop limité ou trop général qui n'est pas exactement ou pas du tout coextensif à la mineure. C'est quand le *hetu* est *anekānta* qu'il y a *vyabhicāra*. Ici l'intention ne suffit pas à prouver la capacité du mot de produire directement un sens relié, parce qu'elle existe aussi là où cette capacité ne peut être acceptée. Le *hetu* est ici trop vaste, *sādhāraṇa*; il existe là où la mineure n'existe pas. Cf. *Tarkasaṅgraha*, éd. Foucher, p. 137 sqq.

Les mots qui sont inégaux dans leur portée ne jouent pas un rôle primordial dans la production d'une signification nouvelle en ce sens qu'il faudrait, en plus de leur rôle primordial par rapport à leur sens propre, leur supposer une capacité correspondant à la connaissance d'un sens relié. Or les mots ont bel et bien une portée inégale puisqu'ils expriment simplement leurs sens resrespectifs et qu'il serait trop compliqué qu'ils expriment leurs sens en tant que reliés. Il ne faut pas non plus attribuer aux sens des mots avec leur besoin de complément, etc...une nouvelle capacité de produire la connaissance d'un sens spécifié, car ce sens spécifié peut se produire à partir d'eux tels qu'ils sont. Et il n'est pas vrai que ces sens, lorsqu'ils sont connus par d'autres moyens de connaissance valide (que *śabda*) ne peuvent donner la connaissance d'un sens spécifié.

Ce que l'anvitābhidhānavādin avait nié. Cf. p. 41

En effet: les sens qui prennent la forme d'une inférence ou d'une présomption produisent la connaissance d'un sens spécifié, tout comme ceux qui sont appréhendés sous forme de paroles et qui sont rappelés par les mots correspondants la produisent. Nous avons déjà dit qu'une intention, que suffit à manifester une incompatibilité (des sens premiers exprimés) et une relation (entre un sens premier et un sens secondaire) ne requiert pas une nouvelle capacité pour donner sa connaissance, sans quoi il faudrait aussi supposer une capacité (directe) dans un mot comme "Gange" de donner le sens de rive par exemple, et dans un morceau de bois, de faire cuire. Et il n'est d'ailleurs pas nécessaire qu'un sens secondaire entraîne dans tous les cas l'abandon d'un sens premier.

Il y a trois sortes de *lakṣaṇā* : *jahallakṣaṇā*, où le sens premier disparaît complètement, *ajahallakṣaṇā*, où le sens premier est inclus dans le sens secondaire, et *jahadajahallakṣaṇā*, où le sens premier est partiellement abandonné et partiellement conservé. Cf. *Tarkasaṅgraha*, p. 154.

En effet, l'inclusion ou l'abandon (du sens premier) dépend toujours du sens impliqué. Par exemple, dans "le hameau sur le Gange", le sens propre du mot Gange est abandonné à cause du sens impliqué de rive, qui convient comme emplacement d'un hameau, mais par "des gens porteurs de bâtons marchent" on désigne des gens porteurs de bâtons et des gens qui n'en portent pas, et comme l'on ne précise pas, le sens premier du mot "porteur de bâton" qui est inclus (dans la désignation globale du groupe) est conservé. De même, dans le Veda, quand il est dit : "Il dispose les briques *sṛṣṭi*", l'ensemble des briques est impliqué, mais le sens de "briques *sṛṣṭi*" est conservé parce qu'il est inclus dans cet (ensemble) ; de même encore ici, la construction (des sens) est impliquée, mais les sens propres, y étant inclus, sont conservés. S'ils ne l'étaient pas, le sens impliqué disparaîtrait aussi.

Ainsi le sens de la phrase est un cas de *ajahallakṣaṇā.*

Dans la construction de l'autel védique, la pose des briques est accompagnée de *mantra* et les briques prennent le nom du *mantra* qui accompagne leur mise en place ; ainsi les briques *sṛṣṭi* sont celles qui sont posées pendant qu'on prononce le mot "*sṛṣṭi*". Quand on dit: "il pose les briques *sṛṣṭi*", on veut dire qu'il pose toutes les briques successivement, et non pas seulement celles-là qui, se trouvant être en majorité, donnent leur nom à l'ensemble dans la phrase citée.

Nouvelle attaque de l'anvitābhidhānavādin.

—Il n'y a pas là d'implication, car vous définissez mal l'implication.

—Non, c'est vous qui ne la définissez pas.

—Voyons un peu : l'implication, ce n'est pas ce que vous dites, mais il y a implication quand, par suite de l'incompatibilité de sens de l'ensemble des significations premières, il est impossible d'arriver au sens global de la phrase et qu'un autre sens peut donner le sens de la phrase, sens que sa relation avec le (sens premier) fait associer à l'idée (à exprimer). Quelqu'un a dit :

"Lorsqu'un sens exprimé est incompatible avec le sens de la phrase et que l'on met en relation (à sa place, un sens) obtenu en tenant compte de sa connection avec le sens exprimé, c'est cela que l'on regarde comme une implication." (?)

89 Dans des phrases comme "Caitra fait cuire le gruau dans le chaudron", les sens de Caitra, chaudron, etc...ne sont pas incapables d'exprimer la relation entre eux qui donne le sens de la phrase. Et alors qu'une certaine construction est indiquée par eux, on ne saurait en avoir une autre différente (de celle-ci).

Il n'y a donc pas là d'implication car les conditions de l'implication ne sont pas réunies.

—A supposer que l'on n'ait pas là un cas d'implication, il faut cependant que ce qui n'est pas saisi par autre chose que le mot soit encore sens du mot. En effet, dans "il offre l'oblation de l'Agnihotra mensuel", si le mot Agnihotra n'a pas un sens impliqué, il n'a pas non plus le sens principal. De par sa similarité avec l'autre rite (d'Agnihotra), le mot Agnihotra est employé avec une valeur métaphorique, et il n'y a pas à supposer de force expressive (spéciale) pour lui. De même ici, étant donné que de la manière que l'on a dite, la connaissance de la construction se produit même sans une capacité d'expression directe, on n'a que faire de cette (nouvelle) force expressive.

> Il y a deux sortes d'oblation dites Agnihotra : l'Agnihotra qui doit être offert deux fois par jour et pour lequel tous les détails nécessaires sont donnés directement dans l'Ecriture (par *upadeśa*), et l'Agnihotra mensuel pour l'accomplissement duquel on doit se référer à la description de l'Agnihotra quotidien (par *atideśa*).) Le nom Agnihotra de l'oblation mensuelle est comme métaphorique (*gauṇī*), et ne fait pas intervenir un sens nouveau, donc pas de *śakti* nouvelle.

Si donc cette fonction du mot dont nous parlions ne correspond pas à la définition de l'implication, il faut trouver une quatrième sorte de fonction (autre que *abhidhā*, *lakṣaṇā*, *gauṇī*), car on en a l'expérience. Admettons plutôt que ce soit l'implication. (Votre) définition n'en est pas une, car elle obligerait à inventer une fonction non encore reconnue. C'est pourquoi il faut affirmer que c'est une implication. On dit : "Nous l'admettons du fait de l'impossibilité du sens exprimé...", et "(un sens impliqué) obtenu en tenant compte de sa relation (au sens premier)..." et non pas : "étant donné le lien (des sens entre eux) qui est le sens de la phrase..." ,ou "par la relation (des sens entre eux..." Ici aussi, conformément à l'expérience courante, si les mots, qui sont associés pour faire connaître un sens spécifié, n'ont pour objet que leurs sens respectifs, (ce sens spécifié) est impossible, et l'on obtient la construction (des sens entre eux qui donne le sens de la phrase) en tenant compte de son rapport aux sens propres. Et cette définition s'étend en bloc aux implications védiques aussi bien que profanes. Voilà l'explication qui convient.

> Donc la différence entre les deux définitions de l'implication consiste en ce que l'anvitābhidhānavādin suppose le sens de la phrase déjà connu et l'implication opérée pour rendre un des mots de la phrase compatible avec le sens général. Tandis que pour l'abhihitānvayavādin c'est de l'implication même que surgit le sens de la phrase, parce que les sens propres par eux-mêmes ne peuvent donner aucun résultat, enfermés qu'ils sont dans leurs natures respectives. Peut-être faut-il aller jusqu'à dire que pour l'abhihitānvayavādin, toute unité de sens qui s'étend au-delà du mot est implication. Et peut-être faut-il voir sous cette analyse qui nous paraît bien théorique et maladroite une intuition de l'activité propre de l'esprit qui brise tout atomisme mental et toute chosification.

Et la fonction expressive première des mots, tout en ne faisant connaître que leurs sens propres, ne trouve pas là sa raison d'être ; bien plutôt, les mots, de par leur fonction immédiate, font connaître leur sens, mais il le font connaître pour faire connaître le sens de la phrase, qu'ils impliquent par conséquent.

—Il n'y a pas implication parce qu'il n'y a pas association dans la pensée de ces constructions diverses avec les mots puisqu'elles étaient inconnues auparavant.

—Ce n'est pas vrai, car on en a une idée générale et les sens des mots ne font que spécifier la construction. D'ailleurs une construction particulière, ce n'est pas autre chose que les sens des mots reliés entre eux. On n'a donc nul besoin de supposer deux capacités en plus de la capacité de faire connaître le sens propre des mots.

> Ces deux *śakti* supplémentaires seraient selon la *Ṭippaṇī* : celle de faire connaître la relation des mots entre eux et celle de faire connaître la relation de leurs sens propres entre eux.

Et la capacité expressive principale n'a pas pour objet la construction ; car, même si elle a seulement le sens propre du mot pour objet, la connaissance de celle-ci est explicable. Je le répète : si vous dites que, du fait qu'il n'y a pas d'autre sorte (d'expérience) que la connaissance valide, la connaissance douteuse et la connaissance fausse, la connaissance verbale ne saurait être produite par le fonctionnement de la parole et qu'elle doit être par conséquent un souvenir, mais que ce souvenir ne naît pas du seul réveil des dispositions mentales, alors c'en est fait de la nature expressive des mots. Et si vous dites que les mots jouent un rôle dans le réveil des dispositions mentales, gare ! car vous considérez que le sens aussi est cause du réveil des dispositions ayant pour objet le mot qui l'exprime, si bien qu'il devient lui-même expressif du mot. Ainsi donc, il faut supposer que les mots ne sont pas directement expressifs de la construction encore inconnue (entre les sens), 90 et rien d'autre. Celui qui prétend le contraire, qu'il réponde à la question suivante : quelle est cette fonction d'expression des mots qui leur fait exprimer la construction ? Ce n'est pas un mouvement, car il y a mouvement là où il y a forme, ce qui est impossible dans le cas de la parole, substance ou qualité d'étendue infinie. En effet, les spécialistes des catégories disent que "la forme est ce qui mesure une substance d'étendue non infinie".

> Cette définition de la forme se retrouve par exemple dans la *Kiraṇāvalī* d'Udayana (*Sādharmyaprakaraṇa*), commentaire du *Bhāṣya* de Praśastapāda. Elle est une formule d'école employée couramment.

Et ce n'est pas non plus un facteur invisible différent du mouvement, comme la volition par exemple, car il n'y a rien pour le prouver, et de plus, la connaissance de la construction est un effet qui apparaît simplement lorsque, sachant le sens des mots, on a une connaissance certaine de ces mots. C'est pourquoi, la connaissance des mots a ces mots mêmes pour objet et leur fonction est de produire leurs sens propres respectifs. Selon ce qu'a dit l'auteur très révéré du *Bhāṣya* (Śabarasvāmin) :

"La connaissance verbale, étant donnée par la parole, est une connaissance produite indépendamment de tout contact avec un objet." (*Bhāṣya* I-1-5)

Il dit aussi que la parole qui est douée d'un pouvoir naturel a une capacité expressive puisqu'elle donne la connaissance du sens de par son propre pouvoir. Quoique la manifestation de la parole soit objet des sens, étant donné qu'elle a une force expressive naturelle venant de sa propre capacité et que cette capacité est au-delà des sens, on doit reconnaître que sa force expressive est au-delà des sens. Elle ne produit pas immédiatement la connaissance du sens —en quoi elle n'est pas ce qui donne cette connaissance—, mais elle la produit par l'intermédiaire de l'éveil des dispositions mentales. De cette façon, une connaissance de l'ordre du sens ne saurait (inversement) produire le souvenir du mot par l'intermédiaire des dispositions mentales correspondant à ce mot, ni être la source de la parole et de sa force expressive, mais seule une connaissance de l'ordre du mot (possède cette force expressive). D'ailleurs les gens de bon sens et les bons observateurs ont admis cet usage du mot, de par la régularité sans défaillance de sa fonction. Et dire que la parole ne sert pas à rappeler les souvenirs à la mémoire parce qu'elle n'est pas mentionnée parmi les facteurs de rappel, attention intense, etc...est faux, car la parole, leur est liée.

—Voyons les causes du souvenir telles que les énumèrent ceux qui font autorité en la matière : "l'attention intense, l'association, la répétition, le signe, la caractéristique, la similitude, l'inclusion, le support, le supporté, la relation, la continuité, la disjonction, l'unité d'effet, la contrariété, la supériorité. le contact, la séparation, le plaisir, la douleur, le désir, la haine, la peur, la tension vers un but, l'action, la passion, la règle religieuse et sa violation." Il n'y a rien dans tout cela qui fasse du mot l'instrument de rappel du sens.

La liste des moyens de réveil des dispositions mentales par des perceptions antérieures est ici reprise intégralement du *Nyāyasūtra* III-2-41. Les deux exemples de *saṃbandha* qui sont donnés ensuite—la relation du maître au disciple et celle du prêtre au sacrifiant—sont les exemples mêmes que donne Vātsyāyana dans son *Bhāṣya* sur le *sūtra* III-2-41. Cf. *Nyāyasūtra*, Poona Oriental Series n⁰ 58, p. 220.

—Si, parce qu'il est en relation avec le sens, et la relation est mentionnée parmi les causes du souvenir. C'est ainsi que le disciple qui habite chez (le *guru*) rappelle le *guru* et que le prêtre rappelle le sacrifiant. Puisqu'il y a entre le mot et son sens un lien éternel d'exprimé à exprimant, la connaissance du mot, associée aux impulsions produites par les expériences (antérieures) et utilisée pour faire connaître une construction (des sens entre eux), rappelle son sens propre (à la mémoire). Le rapport d'exprimé à exprimant, c'est celui de connu à faisant connaître, et à son tour ce rapport est considéré comme celui d'évoqué à évoquant.

—Mais c'est en vertu d'une relation particulière, celle d'enseignant à enseigné par exemple, que le disciple rappelle son *guru*, et non simplement parce qu'il est facteur de rappel;

Autrement dit, le rapport de rappelé à rappelant, *smāryasmārakabhāva*, recouvre une relation plus précise le commandant. Il ne s'explique pas par un pouvoir du disciple pris en lui-même, mais par le lien essentiel à son maître qui le constitue disciple.

De même ici, 91 c'est une relation particulière qu'il faut admettre. Sinon, comment le mot rappellerait-il le sens? Tandis que,dans l'anvitābhidhānavāda, il y a une relation particulière qui consiste en l'association du mot avec ce qui est à exprimer, ce qui fait du mot l'organe de rappel du sens.

Autrement dit, on aurait dans l'anvitābhidhānavāda une relation de signifiant à signifié entre le mot et son sens qui justifierait le pouvoir qu'a le mot de rappeler son sens. Pour autant que l'on puisse suggérer une explication de cette affirmation en l'absence de tout commentaire, il faut se rappeler que le sens du mot n'a pas sa fin en lui-même et que ce qu'il faut atteindre par le souvenir du sens des mots, c'est le sens de la phrase. Il semble donc que sur ce point l'anvitābhidhānavādin puisse opposer sa thèse à celle de son adversaire parce que pour lui le mot a le pouvoir de rappeler son sens en tant que relié à d'autres, tandis que pour l'adversaire la signification de l'ensemble de la phrase n'est qu'impliquée et on ne peut pas dire qu'il y ait pour lui une relation de signifiant à signifié entre le mot et le sens de la phrase. Mais l'adversaire lui-même ne semble pas voir très clairement ici la différence entre les deux thèses :

—En fait, même dans l'anvitābhidhānavāda, quelle relation particulière y a-t-il grâce à laquelle les mots feraient connaître leur sens en tant que relié ? En effet, la vue par exemple (dans la perception), ou la fumée (dans l'inférence) font connaître leurs objets respectifs en vertu d'une autre relation, telle qu'un contact avec l'objet, une concomitance invariable, etc...Mais on pourrait dire que, même sans une relation particulière, ils font connaître leurs objets naturels de par leur capacité de les faire connaître appuyée sur l'usage des gens d'expérience, et c'est la même chose pour le mot. Ici aussi, c'est en vertu d'une capacité semblable de produire un souvenir, appuyée sur l'usage des gens d'expérience, que les mots sont agents de rappel de leurs sens propres. Et ce rappel du souvenir n'est autre que la connaissance du mot lui-même. On a expliqué sa capacité expressive ci-dessus. Ainsi donc,p uisque cette capacité expressive (du mot) n'exprime pas un sens en tant que relié—vu l'économie de principes que cela entraîne—il est correct de dire que le sens de la phrase est connu par sa proximité des sens des mots qui sont rapprochés les uns des autres par leur besoin de complément etc...et qui sont rappelés par des mots associés; cette connaissance du sens de la phrase est par conséquent obtenue par implication et elle est (proprement) verbale.

Ainsi il a été dit excellemment :

"Les mots, une fois qu'ils ont exprimé leurs sens respectifs, ont rempli toute leur fonction. Ce sont alors les sens des mots, maintenant connus, qui font connaître le sens de la phrase. (*Śābarabhāṣya* I-1-25).

Les branches de l'intelligence de ceux qui sont enrichis par la méditation du *Tattvabindu*, favorables à la connaissance du sens de la phrase, portent le fruit qui est le but de l'homme. Pour que les hommes aient la connaissance du sens de la phrase, le *Tattvabindu*, tel la lune, montre le chemin et détruit les ténèbres de l'erreur.

Ici finit le *Tattvabindu* composé par le Maître Vācaspatimiśra.

# तत्त्वबिन्दुः

अहये[1] बुध्न्याय नमो ब्रध्नाय नमो नमोऽस्तु गणपतये।
आर्यायै भारत्यै नमो नमो[2] विष्टरश्रवसे॥

इह खलु पदकदम्बक[3]श्रवणसमनन्तरमविवादं विदितसङ्गतीनाम्[4] अनधिगतार्थविषया[5] धीरुदयमासादयति पुंसाम्। अस्या[6] निमित्तं प्रति विवदन्ते वादिनः। अनवयवमेव वाक्यमनाद्यविद्योपदर्शितालीकवर्णपदविभागमस्या निमित्तमिति[7] केचित्।

पारमार्थिकपूर्वपूर्वपद[8]पदार्थानुभवजनितसंस्कारसहित[9]मन्त्यवर्णविज्ञानमित्येके।

प्रत्येकवर्णपदपदार्थानुभवभावितभावनानिचय[10]लब्धजन्मस्मृतिदर्पणारूढा वर्णमालेत्यन्ये।

पदान्येवाकाङ्क्षितयोग्यसन्निहित[11]पदार्थान्तरान्वितस्वार्थाभिधायीनीत्यपरे।

पदैरेव समभिव्याहारवद्भिरभिहिताः स्वार्था आकाङ्क्षायोग्यताऽऽसत्ति[12]सध्रीचीना वाक्यार्थधीहेतव इत्याचार्याः। तत्र

मीयमानपरित्यागो बाधके नासति स्फुटे।[13]
दृष्टात्कार्योपपत्तौ च नादृष्टपरिकल्पना॥

स खल्वयमेको वाक्यात्मा वाक्यार्थधीहेतुरनुभवाद्वा[14] व्यवस्थाप्यते, अर्थधीभेदाद्वा अन्यथा-

---

१. श्रीगणेशाय नमः॥ अहये . . . Bh.
२. नमश्चास्तु विष्टरश्रवसे- P., Bh., A.
३. पदकदम्बश्रवण- P., A.
४. विदितपदतदर्थसङ्गतीनां- P., A.
५. अनधिगतार्थगोचरा- P., Bh., A.
६. तस्या- P., Bh., A.
७. केचिदाहुरनवयवमेव . . . . . निमित्तम्- P., Bh., A.
८. वर्णपद . . . P., Bh., A.
९. सहितान्त्य . . . P., Bh., A.
१०. निचयजन्मलब्धजन्म- P., A.
११. संनिहितार्थान्तर . . . P., Bh., A.
१२. संनिधि . . . P., Bh., A,
१३. स्फुटो- A.
१४. वाक्यार्थपी (धी) हेतुस्तु भवात् (?) A.

ऽनुपपद्यमानात्। अनुभवोऽपि च वाक्यात्मानमेकमवयविनमनेकवर्ण[1]पदव्यासङ्गिनमङ्गप्रत्यङ्गवर्तिनमिव देवदत्तमनुभवेत् प्रत्यस्तमितवर्णपदविभागं वा।

वर्णाः पदानि चास्यावयवाः सत्तामात्रेण अनुभूयमानतया वा भवेयुः। न तावत् पूर्वः कल्पः[2]। अवयविन्यूनपरिमाणत्वादवयवानाम्। परममहताञ्च वर्णानां तदनुपपत्तेः। गगनगुणत्वे चा[3]ऽद्रव्यतया समवायिकारणत्वाभावेनावयवभावाभावात्[4]।

वायवीयावयवारब्धवर्णवादिनामपि वर्णानामाशुतरविनाशितया परस्परमसम्भवतामवयव्यारम्भासम्भवात्[5]। न[6] खल्वेते क्रमभाविनोऽवयविनं वा तदसमवायिकारणं वा व्यतिषङ्गं बिभ्रति। अबिभ्राणाश्च कथमवयवा व्यतिषक्ता वा।

एकद्रव्यस्य च कार्यद्रव्यस्यानुपपत्तेः। कारणद्वयाभावे तदविश्लेषात्, द्रव्याविनाशे कृतकनित्यत्वप्रसङ्गात्।[7]

असहभावित्वादेव चा[8]नुभूयमानतयाप्यवयवभावः परास्तो वेदितव्यः। आशुतरविनाशित्वेनानुभवानामतत्कर्मतया[9]पि तथात्वेन सहभावाभावात्।

स्यादेतत्; अनवयवमेव वाक्यं वाक्यार्थस्य वाचकम्[10]। न च वर्णा एवानुभूयन्ते न तु तदतिरिच्यमानशरीरमपि वस्त्विति[11] साम्प्रतम्। पदमिति वाक्यमिति [12]वानुसंहारबुद्धावभिन्नस्य वस्तुन उपारोहात्। न खल्वियं बुद्धिरभिन्नवस्तुनिर्भासा परस्परव्यतिभिद्यमानात्मनो[13] वर्णानिव गोचरयितुमर्हति। एकत्वनानात्वयोरेकत्रासमवायात्। न चावर्णात्मनोऽतत्समवायिनो[14] वाक्यस्य

---

१. अनेकपदवर्णव्यासङ्गिनम्- P., Bh., A.
२. पूर्वकल्पः- P., A.
३. वा- P., Bh., A.
४. अवयवभावानवकल्पनात्- P., Bh., A.
५. वायवीयावयवारब्धवर्णवादिनामप्याशुतरविनाशशीलतया वर्णानां परस्परमसहभुवाम् असम्बद्धानाम् अवयव्यारम्भासम्भवात्- P., Bh., A.
६. भो A., ; नो P., Bh., Après ces mots le manuscrit d'Allahabad répète une phrase déjà écrite plus haut: "खल्वेते क्रमभावेनावयवभावानवकल्पनात् वायवीयावयवारब्धवर्णवादिनामप्याशुतरविनावि (शि) नोऽवयविनम्"
७. अनुपपत्तेः, द्रव्यविनाशकारणद्वयाभावेन कृतकनित्यत्वप्रसङ्गात् P., Bh., A.
८. च Manque in P., Bh., A.
९. एतत्कर्मभूतानामपि M.
१०. वाक्यार्थस्य च वाचकम्- P., A.
११. वस्त्विति वाच्यम्- P., Bh., A.
१२. वाक्यमिति च- P., Bh., A.
१३. व्यतिरिच्यमानात्मनो- P., Bh., A.
१४. न च वर्णात्मनस्तत्समवायिनो- M., P., A.

कुतस्तदुपरागवती प्रख्येति वाच्यम्। तदतिरिच्यमानमूर्तीनां परमार्थसतां वर्णानामभावात्। तदेव हि सार्वजनीन[१]मानसप्रत्यक्षप्रवेदनीयप्रयत्नभेदभिन्ननानाध्वनिभिः प्रत्येक[२]प्रव्यञ्जनीयं तत्त्वम्।

ध्वनयस्तु तुल्यस्थानकरणलब्धजन्मतया परस्परविसदृशतत्तत्पदवाक्यव्यञ्जकानेकविधध्वनिसादृश्येनान्योन्यविसदृशतत्तत्पदवाक्यसादृश्या[३]न्यापादयन्तः सादृश्योपधानभेदादेकमप्यनवयवमपि नानावर्णात्मेवावयवीव[४] चावभासयन्ति, मुखमिव मणिकृपाणदर्पणादयो नियतस्थानमनुपप्लवम्[५] एकमनेकमिवानेकविधस्थानमिव [६]वर्णपरिमाणसंस्थानभेदोपप्लवमिव दर्शयन्ति[७]। न च प्रत्येकमभिव्यञ्जकत्वे[८]ऽपि ध्वनीनां प्रथमादेव ध्वनेर्वाक्यस्य प्रतीतेरुपपत्ते[९]स्तन्मात्रनिबन्धनत्वाच्चार्थप्रत्ययोत्पादस्य द्वितीयादीनामानर्थक्यं ध्वनीनामिति युक्तम्। व्यञ्जयन्तोऽपि हि प्रत्येकमिमे ध्वनयो न द्रागित्येव स्फुटतरं स्फोटात्मानमवभासयितुमीशते, अपि त्वारूपमवभासयन्ति[१०]। पूर्वपूर्वाभिव्यक्तिजनितसंस्कारसचिवोत्तरोत्तरा[११]भिव्यक्तिक्रमेण त्वन्त्यो ध्वनिः स्फुटतरं[१२] विशिष्टस्फोटविज्ञानमाधत्त इति न वैयर्थ्यं द्वितीयादिध्वनीनाम्। नापि पूर्वेषाम्; तदभावे तदभिव्यक्तिजनितसंस्काराभावेनान्त्यस्य ध्वनेरसहायतया व्यक्ता[१३]वभासवाक्यधीहेतुभावाभावात्। तद्यथा रत्नपरीक्षिणः पुनः पुना रत्नतत्त्व[१४]मीक्षमाणस्य रत्नदर्शनानि प्रत्येकं रत्नस्वरूपमवगाहमानान्यपि [१५]सहसैव न समानासमानजातीयव्यावृत्तं रत्नतत्त्वमवभासयन्ति, किन्तु पञ्चषदर्शनजनितभावनासचिवचेतोलब्धजन्मनि चरमे चेतसि चकास्ति रत्नतत्त्वम्। न[१६] च वर्णावभासा मिथ्याप्रत्ययाः तत्संस्कारा वा कथं व्यक्ततया [१७]परिच्छित्तिहेतव

---

[१] सर्वजनीन . . . . . नानाध्वनिप्रत्येक- P., Bh., A.

[२] प्रत्येकव्यंजनीयं- P., A.

[३] सादृश्यापादयन्तः- P., A.

[४] त्मेव सावयवमिव P., Bh, A.

[५] नियतस्थानवर्णपरिमाणसंस्थानमनुपप्लवं- P., Bh., A.

[६] अनेकस्थानवर्णपरिमाणसंस्थानभेदोपप्लवमिव- P., Bh.

[७] आदर्शयन्ति- P., Bh., A.

[८] अपि manque P., Bh., A.

[९] उत्पत्तेः- P., A.

[१०] आरूपमाभासयन्ति- P.

[११] सचिवोत्तराभिव्यक्ति- P., A.

[१२] स्फुटतरविनिष्टस्फोटबिम्बज्ञानमाधत्ते- P., Bh.; स्फुटतरविनिविष्टस्फोटविज्ञानम्- A.

[१३] व्यक्त्य . . . M., P.

[१४] रत्नस्वरूपं वीक्षमाणस्य- P., Bh., A.

[१५] अपि न सहसैव समाना P., Bh., A.

[१६] De न च वर्णावभासा à अर्थधीभेदोपलम्भात्, M. présente une lacune

[१७] तत्परिच्छित्ति- Bh.

इति साम्प्रतम्। आराद्वनस्पतौ [१]हस्तिप्रत्ययप्रवाहस्य व्यक्ततरवनस्पतितत्त्वप्रतीतिहेतुत्वदर्शनात्। वर्णाच्च समारोपितदीर्घत्वादिधर्मभाजः पारमार्थिकार्थधीभेदोपलम्भात्। तथा हि--लौकिका नग इति गिरिमपदिशन्ति, नाग इति हस्तिनं[२], अजिनमिति चर्म, अजीनमिति ज्यानिहीनम्[३]; शुन इति तु[४] कर्मभूतान् सारमेयान्, शून इति तु वृद्धिमापन्नम्। न[५] च ते प्रत्यया भ्रान्तयः, व्यवहाराविसंवादात्।

यस्तु स्वतन्त्र[६]सिद्धान्ताभ्यासाहितव्यामोहापस्मारः सार्वजनीन[७]मपि पदमिति वाक्यमिति चैकविषयमनुभवमवजानीते[८] स इत्थं शिक्षणीयः[९]–'वत्स, वेत्सि तावच्छब्दा[१०]दर्थधी[११]रुदीयत' इति।

सेयं वर्णातिरिक्तैकपदवाक्यानुभवमन्तरेण नोदेतुमर्हति। नो खल्विमां विधातुमुत्सहन्ते वर्णाः, विकल्पासहत्वात्। ते हीमां प्रत्येकं वा विदधीरन्नागदन्ता इव शिक्यावलम्बनं, मिलिता वा ग्रावाण इव पिठरधारणम्। न तावत् प्रत्येकम्; अनुपलम्भविरोधात्, वर्णान्तरोच्चारणानर्थक्यप्रसङ्गाच्च। नापि मिलिताः, तथाभावाभावात्। तथा हि--वास्तवो वा समूह एतेषा[१२]माश्रीयते? अनुभवोपाधिको वा? तत्र सर्वेषामेव वर्णानां नित्यतया विभुतया च वास्तवी सङ्गतिरतिप्रसङ्गिनी केषाञ्चिदेव पदवाक्यभावं नापादयितुमर्हति। अनुभूयमानानान्त्वनुभवानुसारिणी तत्पर्यायेण पर्यायवती न समूहभाग्भवति। न खल्वेकदेशकालानवच्छिन्नाः समूहवन्तो भवन्ति भावाः, अतिप्रसङ्गात्।

पूर्वपूर्ववर्णानुभवजनितसंस्कारसहितोऽन्त्यो वर्णः प्रत्यायकोऽर्थस्य। तेन[१३] तथैवैकानुभवकल्पनेति चेत्–न; विचारासहत्वात्। को नु खल्वयं संस्कारो[१४]ऽभिमत आयुष्मतः–किं स्मृतिबीजम्? अन्यो वा प्रोक्षणादिभ्य इव व्रीह्यादेः? न तावदन्त्यः। न ह्यसावसहभुवां वर्णानां जन्य एकः सम्भवति, उक्तादेव प्रकारात्। वर्णैर्यथास्वं क्रमविशेषशालिभिरन्येऽन्ये जन्यन्ते संस्काराः, तेषाञ्च स्थेम्ना

---

१. हस्तिप्रवाहस्य व्यक्ततर वनस्पति- M.; P.; हस्तिप्रवाहस्य व्यक्ततरं वनस्पति- A.
२. दन्तिनं M.
३. ज्यानिविहीनं- P., Bh., A.
४. तु manque, Bh.
५. न चैते भ्रान्तयः- P., Bh., A.
६. तन्त्र manque, P., Bh., A.
७. सर्वजनीनमपि- P., Bh. A.
८. अपजानीते- P., Bh., A.
९. शिक्षयितव्यः- P., Bh., A.
१०. तावच्छब्दार्थ ...... Bh.
११. उदयते- P1, P2, Bh.
१२. एषाम् ...... Bh.
१३. तन्नैकानुभव .... Bh.
१४. अर्थसंस्कारः- P3.

सम्भवत्यन्त्यवर्णसाचिव्यमभिधेयप्रत्ययजननायेति[१] चेत्—अहो ! बतास्य [२]स्वपक्षदृष्टिपक्षपातः, यद्बहुतरादृष्टसम्भारकल्पनाक्लेशमपि न चेतयते संस्कार एव तावदनुपलब्धपूर्वस्तस्य च नानात्वमिति। आग्नेयादिवत्कल्पनागौरवं न कल्पक[३]गर्हिततामावहतीति चेत्—न; इहान्यथासिद्धेः। आग्नेयादयो हि विशरारवो 'दर्शपूर्णमासाभ्यां स्वर्गकामो यजेत' इति चिरभाविने फलाय विहिताः समिदादयश्च प्रोक्षणादयश्च तदङ्गान्यसहभावीनि इति बह्व[४]पूर्वकल्पनां विना नोपपद्यत इति नासौ प्रमाणमार्गागतो[५] दोषमावहति। इह पुनरेकगोचरानुभवमात्रादभिधेयप्रत्ययोत्पत्त्युपपत्तेरप्रामाणिकानेककल्पना न दोषमावहतीत्यचतुरस्रम्।

वासनापरनामा संस्कारः स्मृतिबीजमन्त्यवर्णसहकारी, तस्य च स्मरणफलप्रसवोन्नीतसद्भावस्यार्थधीजन्मनि सहकारितामात्रं कल्पनीयम्; तन्न गौरवमिति चेत्—न; स्वभावविपर्यासानुपपत्तेः, अदृष्टान्तरकल्पनाप्रसङ्गाच्च। तथा हि—यो यद्गोचरानुभवयोनिः संस्कारः स तत्रैव धियमाधत्त इति तस्य स्वभावः; यद्यन्यस्मिन्नप्यादधीत किञ्चिदेवैकमनुभूय सर्वः सर्वमर्थं विजानीयात्। अपि च संस्कार इति च वासनेति च भावनेति च प्राचीनानुभवजनितमात्मनः सामर्थ्यभेदमेव स्मृतिज्ञानप्रसवहेतुमाचक्षते। न चास्यैवार्थप्रत्ययप्रसवशक्तिः शक्या कल्पयितुम्। सा खल्वभिधेयधीप्रसवोन्नीतसद्भावा फलवत्यात्मन्येव युक्ता कल्पयितुं न पुनरतद्वत्यामस्य स्मृतिजनन[६]शक्तौ। यथा[७] खल्वियं मानान्तरसिद्धा, एवमसावपि। न चात्मनि शक्तिकल्पना[८]यां सा च, तस्याश्चान्या, अशक्तायाः कार्यकरत्वाभावादिति शक्त्यन्तरकल्पना, न तु स्मृतिप्रसवशक्ताविति साम्प्रतम्। न हि कल्प्यमाना शक्तिः शक्त्यन्तरयुक्ता कल्प्यते, तन्मात्रादेव सम्भवे[९] शक्त्यन्तरकल्पनायामनवस्थापातात् स्मृतिप्रसवशक्तावपि च साम्यात्[१०]। [११]तथा चादृष्टान्तरं नाम परिकल्पनीयमिति। [१२]तदेवं महद्गौरवमापन्नमिति॥

[१३]तावत्स्मृतिसमारोहिणो वर्णा वाचकाः, ततो न गौरवमिति चेत्—न; [१४]अक्रमानुक्रमविपरीत

---

१. जन्मनीति- Bh.

२. स्वदृष्टिपक्षपातः- P3., Bh.; पक्षदृष्टिपक्षपातः- A.

३. लोकगर्हितताम्- P3, Bh.

४. इति न बहुपूर्वकल्पनां विनोपपद्यते- Bh.

५. गतादोषम्- Bh.

६. स्मृतिजननम्- P2, A.

७. यथा चेयं- P., Bh., A.

८. शक्तिकल्पनायां सत्यां तस्याश्चाशक्तायाः कार्यकारणाभावाच्छक्त्यन्तरकल्पना- P., Bh., A.

९. फलसम्भवे- Bh., A.

१०. साम्यासाम्यात्- M., P.

११. तथा चादृष्टान्तरं नाने(मे)ति-P3; यथा वा अदृष्टान्तरं मा नाम कल्पनीयमिति-P1; तथा चादृष्न्तरं नानाकल्पनीयमिति-Bh; तथा च.. मानाकल्प.....A.

१२. तदेव गौरव- P., Bh., A.

१३. स्मृतिसमारोहिणो वर्णा वाचकास्तन्न गौरवमिति चेत्- P., Bh., A.

१४. क्रमाक्रमविपरीतक्रमाणां- P., Bh., A.

क्रमाणां तत्राविशेषेणार्थधीस[१]मुत्पादप्रसङ्गात्। अथापि स्यात्[२]–यथास्वं वर्णानुभवैराहिताः संस्काराः सम्भूय निखिलवर्णविषयमेकमेव स्मरण[३]फलं प्रसुवते, [४]तदारोहिणो वर्णा [५]अव्यवधाना अभिधेयधियमादधति। न चैकैकवर्णोपलब्धिप्रतिलब्धजन्मानः संस्काराः प्रतिवर्णगोचरास्ता[६]वतीरेव तत्क्रमवतीः स्मृतीरपि[७] भावयितुमीशते। तत्र तत्र [८]निरपेक्षाणां कारणभावोपलम्भात्। न पुनर[९]खिलवर्णगोचरमेकमिति रमणीयम्; तत्र तत्रा[१०] नपेक्षाणां कारणत्वेऽपि मिलिताना[११]मप्यनेकगोचरैकविज्ञानजननदर्शनात्। तथा हि–संस्कारा[१२]श्चक्षुराद्यनपेक्षाः स्मरणकारणं, चक्षुरादयश्च तदनपेक्षा आलोचनकारणं, प्रत्यभिज्ञाने संस्कारापेक्षाश्चक्षुरादयः कारणमित्यवश्यं तत्र तत्रोहनीयमिति [१३]न कदाचिददृष्टकल्पनेति। [१४]तन्नास्ति; [१५]क्रमाभिव्यक्तेभ्य इव यौगपद्यविपरीतक्रमाभिव्यक्तेभ्योऽप्यभिधेयप्रत्ययप्रसङ्गात्। न खल्वेकोपलब्धिवर्तिनामस्ति कश्चिद्विशेषो वर्णानाम्। न हि वास्तवः क्रमो नित्यानां विभूनां[१६] तेषाम् उपलब्धिनिमित्त[१७]स्त्वाश्रीयते। सा चेदेका कुत[१८]स्त्यस्तर्हि क्रम एषाम्?

न च [१९]प्राचीनप्रत्येकवर्णानुभवनिचयवर्तिनी परापरतापि प्रभासत इति साम्प्रतम्। वर्ण-

---

१. समुत्पादनप्रसङ्गात्- P., Bh. A.
२. अथापि स्यात् ये यथास्वं- M.
३. स्मरणं- P., Bh., A.
४. तदुपारोहिणो वर्णाः- P., Bh., A.
५. अव्यवधाना इत्यभिधेय- P., A.
६. तावतीरेव क्रमवतीः- P., Bh., A.
७. स्मृतीर्भावयितुं- P., Bh., A.
८. निरपेक्षकारणभावोपलम्भात्- P.; निरपेक्षानां कारणत्वेऽपि भावोपलम्भात्- A.
९. अखिलवर्णगोचरं स्मरणमेकमिति- P., Bh.
१०. तत्र निरपेक्षाणां- Bh.
११. मप्येक- M.
१२. यथा संस्कारश्चक्षुराद्यनपेक्षः स्मरणकारणं चक्षुरादयस्तन्निरपेक्षा आलोचनकारणम्; प्रत्यभिज्ञाने तु संस्कारसापेक्षाः चक्षुरादयः। एवं तत्र तत्रोहनीयमिति न काचिददृष्टकल्पनेति। P.; Bh., A. comme P. excepté-संस्कारश्चक्षुरादयश्च तन्निरपेक्षा।
१३. न काचिददृष्टकल्पना P.
१४. अदृष्टकल्पनेति तत्रास्ति- P1, P3.
१५. क्रमयुक्तेभ्य इव युगपद्विपरीतक्रमयुक्तेभ्यो- M.
१६. विभूनां च- P., A.
१७. निमितत्व- M.
१८. कुतस्तर्हि क्रम एतेषाम् P., Bh. A.
१९. प्राचीनप्रत्येकवर्णानुभवनिचयमनुवर्तनीयं परापरता प्रतिभासत इति साम्प्रतम्। P., A.; Bh. comme P. excepté निचयवर्तिनीयं

स्वरूपमात्रगो[१]चरतया स्मृतिरियं न [२]तदनुभवानपि गोचरयितुमर्हति प्रागेव तत्परापरतामिति। इति युगपद्विपरीतक्रमाभिव्यक्तानामनुक्रमाभिव्यक्तेभ्यो विशेषाभावादेकोपलब्धौ सर्वार्थप्रत्ययप्रसङ्गः॥

तस्मात्स्व[३]सिद्धान्तव्यामोहमपहायाभ्युपेयता[४]मनु[५]संहारबुद्धेरेकपदवाक्यगोचरता। न चास्या गोचर इव प्रत्येक[६]ध्वनिव्यञ्जनीयस्तदर्थोऽपि [७]प्रत्येकवर्णव्यञ्जनीय इति साम्प्रतम्। प्रथमादेव वर्णादभिधेयधीसमुत्पादादानर्थक्यं द्वितीयादीनामित्युक्तम्। न चैतत्पदेऽपि तुल्यम्। [८]तस्य हि प्रत्यक्षस्य प्रतिध्वनिव्यञ्जनीयस्याभिव्यक्तितारतम्यं नानाध्वनिष्वायतत इति नानर्थक्यमुत्तरेषाम्। न चेयमप्रत्यक्षेऽभिधेये विधा [९]सम्भविनी। [१०]प्रत्यक्षगोचरो ह्यभिव्यक्तितारतम्यभाक्, न मानान्तरगोचरः। स खलु गृह्यते वा न वा, न पुनर्व्यक्तोऽव्यक्तश्चेति॥

तदिदमसमञ्जसम्। तथा हि—चक्षुषी निमील्य डिण्डिकरागं[११] परित्यज्य निरूपयत्वत्रभवान् पूर्वा[१२]बुद्धीरेकैकवर्णगोचराः, [१३]उत्तराश्च विशदपदवाक्यावगाहिनीः; किमेता गादिबुद्धयो गकारादिमात्रनिर्भासाः आहोस्वित् गकाराद्याकारं किञ्चिदेकमना[१४]कारमासु सम्प्लवते, मुखमिव [१५]मणिकृपाणदर्पणादिषु विभिन्न[१६]वर्णपरिमाणमप्येकम्। इतरथा हि[१७] तत्र मुखमिति बुद्धिव्यपदेशाव[१८]भिन्नवस्त्व-

---

१. गोरच्चरतया च स्मृतिर... Bh.

२. तत्तदनुभवानपि गोचरयितुमर्हति तत्परापरतां तु प्रागेवेति युगपद्विपरीतक्रमाभिव्यक्तानां क्रमाभिव्यक्तेभ्यो विशेषाभावादेकोपलब्धौ सर्वेषामर्थप्रत्यायनप्रसङ्गः। P., Bh., A.

३. स्वसिद्धान्ताभ्यासव्यामोहं- P., Bh., A.

४. अभ्युपेयताम् P3.

५. अनुसंहारबुद्धिरेकपदवाक्यगोचरा- P., Bh., A.

६. ध्वनि manque, P3.

७. प्रतिवर्णव्यञ्जनीय- P., Bh., A.

८. तस्यैव हि- P., A.

९. सम्भवति- P., A.

१०. प्रत्यक्षगोचरो ह्यभिव्यक्तितारातम्यभाग् मानांतरगोचरगोचरः। न खलु- P2. ; ....मानांतरगोचरः। न खलु– A; प्रत्यक्षगोचरोऽपि तारतम्यभाक् न मानांतरगोचरः। स खलु M.

११. डिण्डिकमतरागं- P., Bh. A.

१२. पूर्वबुद्धीः- P., A.

१३. उत्तरां च विशदपदवाक्यावगाहिनीं- P., Bh., A.

१४. अनाकारं manque., P., Bh.

१५. मानकृपाण- P3.

१६. भिन्नवर्णपरिमाणसंस्थानमेकं P., Bh., A.

१७. हि manque., P., Bh., A.

१८. अभिन्नवस्तुग्राहिणौ- P; अवभिन्नवस्तुग्राहिणौ- Bh., A,

वगाहिनौ न स्याताम्। न सम्प्लवते चेद् गादय एव परस्परं[१] नानात्मानः प्रकाशन्ते न पुनस्तदाकारं पदतत्त्वमेकं प्रकाशत[२] इति सिद्ध्यति। न जातु गज[३]गवयकरभरुरवः परस्परव्यतिभिद्यमानमूर्तयो भासमाना[४] रासभादिविवर्ता भवन्ति। सम्प्लवते चेद[५]स्ति तर्हि गकारादिषु भिन्नेष्व[६]प्यभिन्नवस्तुनिर्भासा शब्दः शब्द इति प्रख्या लौकिकपरीक्षकाणाम्। तत्किं शब्दत्वमेव वाचकमभिधेयभेदानाम्। तथा[७] च तस्य [८]सर्वत्राविशेषात् [९]सर्वेऽर्थाः सर्वशब्देभ्यः प्रतीयेरन्। न खलु कारणानियमे कार्य[१०]भेदनियमो भवितुमर्हति, तस्याकस्मिकत्वप्रसङ्गात्। [११]गकाराद्याकारभेदविवर्तं शब्दत्वमभिधेयभेदानामभिधायकं, तन्नातिप्रसङ्ग इति चेत्—न। प्राप्ताप्राप्तविवेकेन गादीनामेवाभिधेयधीहे[१२]तुभावात्। अन्यथा सत्त्वगुणत्वादीनामपि तत्प्रसङ्गात्। अत्यल्पमिदम्, अखिलमेव कार्यजातं[१३] सत्त्वसामान्यनिर्माणं प्रसज्येत[१४]। अपि च, शब्दत्वं चरमविज्ञान इव पूर्वेष्वपि प्रत्ययेषु[१५] प्रथत इति नास्ति तिरोहितमिव किञ्च[१६]नेति तेभ्योऽप्यर्थप्रत्ययप्रसङ्गः। एतेन वर्णत्वमपि परास्तमभिधेयधीहेतुभावेनेति[१७] वेदितव्यम्। तदिह कृतं कृतधियामप्रामाणिकेन शब्दत्वसामान्यनिराकरणे[१८]न। न च शब्दत्वमेकं वस्तु सद्[१९] गकारादिनानात्वभाविकत्वविरोधि, येन तद्भाविकत्वाय शब्दत्वमपाक्रियते। शाबलेयादिभेदव्यवस्थापनाय गोत्वादिनोऽपि सामान्यस्यापाकरणप्रसङ्गात्। शाबलेयादिषु[२०] भिन्नेषु

---

[१] परस्परानात्मानः- P., Bh., A.

[२] प्रकाशत इति सिद्ध्यति manque dans P., Bh., A.

[३] गजगवयहयरासभरुरवः- P., Bh., A.

[४] अवभासमाना- Bh., A.

[५] अस्ति हि गकारादिषु- P., Bh., A.

[६] भिन्नेष्वभिन्न- P., Bh., A.

[७] तथा च manque dans A.

[८] सर्वस्या- M.

[९] सर्वथा A.

[१०] भेद- manque dans P., Bh., A.

[११] गकाराद्याकारविवर्तभेदं शब्दत्वमभिधेयभेदाभिधायकम्- P1, P3, Bh.; गकाराद्याकारविवर्तभेदशब्दमभिधेयभेदाभिधायकम् P2, A.

[१२] हेतुत्वात्- P., Bh., A.

[१३] कार्यसामान्यजातम्- P1, P2, A.

[१४] प्रसज्यते- A.

[१५] विज्ञानेषु- P., Bh., A.

[१६] किञ्चिदिति- P., Bh., A.

[१७] हेतुभावेन वेदितव्यम्- P., Bh., A.

[१८] निराकरणप्रयासेन P., Bh., A.

[१९] सत्तद्भेद- P., Bh. A.

[२०] शाबलेयादिभेदेषु गौर्गौरित्येकाकारावभासादशक्यापह्नवं तदिति चेत्- P., Bh., A.

गौरित्येकावभासादशक्यापह्नवमिति चेत्—न। [1]इहापि समानत्वात्। नो खल्वक्षु[2] व्यञ्जनेषु च शब्दः[3] शब्द इत्येकनिर्भासन[4]मतिः नाविरस्ति लौकिकपरीक्षकाणाम्। न चैषा श्रोत्रग्रहणोपाधिविना[5]पि शब्दत्वमिति साम्प्रतम्। तद्ग्रहणानामपि नानात्वेनैकप्रत्यय[6]समुत्पादासामर्थ्यात्। श्रोत्रस्य[7] चात्यन्तपरोक्षतया तत्प्र[8]तीतेरग्रहे शब्दः शब्द इत्येकावभासप्रकाशानुपपत्तेः। अगृहीतस्योपाधेरुपहितप्रत्ययाधानासहत्वात्[9]। न च गकारादिष्वनुस्यूतमश्वादिपदव्यावृत्तमेकैकवर्णावगाहिनीषु प्रख्यासु तिरोहितमिव प्रथते। किं[10] न प्रथते यदा विशदपदावभासिनि गौरित्येकं पदमिति चरमे चेतसि चकास्ति पूर्वोपलभ्यभागप्रतिसन्धानवतीति। न चास्यैते भागा इत्यायुष्मतैवोपपादितम्। अतस्तद्विवर्ताः।

तथा च तदेव तेन तेनापरमार्थसता गकाराद्याकारेण प्रतिभासत इति प्रमाणमार्गागतम्।

तत्किमिदानीमनुसंहारबुद्धिप्रतिसन्धानापेक्षाः प्राञ्चः प्रत्यया यथास्वं गकाराद्य[11]नुविद्धमेकमवभासयन्ति? आमिति चेत्—न[12]। तत्र तत्र चरमविज्ञानसमये प्राचां प्रत्ययानामतिवृत्तत्वात् तत्काले चरमस्य चेतसो[13]ऽनुवृत्तत्वादुपकुर्वन्त्यसन्तो वा सतोऽसतो वेति बतापतितम्। अपि च जन्ममात्रव्यापारत्वेन विज्ञानस्य जातस्य[14] जन्माभावेन विरम्यव्यापारायोगः, तद्विपरीतं चाभ्युपेतम्[15]।

अनपेक्षाश्च प्राञ्चः प्रत्ययाः स्तम्भकुम्भाम्भोरुहा[16]द्यवगाहिन इवाभिन्नानुव्याधविरहिताः[17] स्वा-

---

[1] इहाप्यादिभेदव्यवस्थापनाय गोत्वादिनोऽपि सामान्यस्यापि समानत्वात् Erreur de A qui intercale une phrase précédemment écrite dans la phrase présente.

[2] नो खल्वचि- P1, P2. ; न खल्वक्षु Bh., A., P3.

[3] शब्दशब्दः- A.

[4] एकनिर्भासः प्रकाशो नास्ति- P., Bh., A.

[5] विनापि शब्दत्वमेकमिति साम्प्रतम्- P., Bh., A.

[6] प्रत्ययाधानासामर्थ्यात्- Bh., A.

[7] श्रोत्रग्राह्यत्वोपाधेश्च- P1, P2, A.; श्रोत्रस्य च P3.

[8] तद्गृहीतिविरहे शब्दः शब्द इत्येकनिर्भासप्रकाशानुपपत्तेः- P., Bh., A.

[9] प्रत्ययाधानासामर्थ्यात् P., Bh., A.

[10] कथं न प्रथते यदा विशदपदावगाहिनि गौरित्येकं पदमिति चरमे चेतसि पूर्वोपलब्धभागप्रतिसन्धानमस्ति- P., Bh., A.

[11] गकारादिष्वनुविद्ध ..... P., Bh., A.

[12] आमिति चेत् हन्त तत्र तत्र- P., Bh., A.

[13] अनागत्वादुपकरोति असतामसन्निति चैवमापतितम् P., Bh., A.

[14] ज्ञातस्य P3.

[15] स्यात् est ajouté dans P., Bh., A.

[16] अम्भोरुहावगाहिन .... P., A.

[17] विरहिणः P., Bh., A.

नुभवाद् भासमाना[1] न परस्परं स्वगोचरं सम्भिन्दन्ति[2]। नाप्यननुभाविकः[3] प्रत्ययेष्वेकानुव्याधः शक्यानुमानः, नरविषाणवदनुपलब्धिविरोधात्।

तथा च परस्परव्यावृत्तवर्णमात्रगोचरा अनुभतयो भावनोपजननद्वारा नाना वा एकं वा स्मृतिप्रत्ययं स्वगोचर एवादधते[4], नान्यगोचरे नाप्यगोचर इत्यनुसंहारबुद्धिरपि परस्परव्यावृत्त[5]वर्णमात्रतयावगाहिनी, न तु वर्णानुव्याधवदेकपदगोचरेत्यनुभवमार्गायातम्। [6]कथमायातम्? यथा गौरित्येकमिदं पदमित्येकपदावभासिनी धीरस्ति लौकिकपरीक्षकाणाम्। न चेयमनालम्बना, नापि वर्णालम्बना; तेषां नानात्वात्। न च सेनावनवद्[7] औपाधिकी। उपाधिः खल्वेकविज्ञानविषयता वा भवेदेकाभिधेयप्रत्ययहेतुता वा। न तावत्पूर्वः पक्षः। [8]अप्रतीतोपाधेरुपहितप्रत्ययायोगात्। स्वसंवेदनं संवेदनमनिच्छतामनुसंहारबुद्ध्या स्वरूपाग्रहणात्तदेकत्वाग्रहात्तदुपाध्येकपदप्रतिभासानुपपत्तिः[9]। उत्तरस्मिन्नपि पक्षे परस्पराश्रयप्रसक्तिर्दुर्वारा। न खल्वविदितपदरूपावधिरर्थमवैति। अवध्यन्तरपरिग्रहे तत्त्वेऽपि वर्णानां तदर्थभेदानध्यवसायात्। तत्रार्थप्रतिपत्त्या पदरूपविशेषमुपकल्पयतो दुरुत्तरमितरेतराश्रयं प्रसज्येत। न चैकार्थसम्बन्धाख्यानमेकपदत्वमापादयति। वर्णानामनाश्रितपदरूपाणामप्रत्यायकत्वेनासम्बद्धानां[10] सम्बन्धाख्यानानुपपत्तेः। सम्बन्धाख्यानात्तु पदभावे तदेवेतरेतराश्रयत्वमापद्यते। पदत्वाद्धि सम्बन्धित्वे सत्याख्यानमाख्यानाच्च पदत्वे सति सम्बन्धितेति। व्यवस्थितं हि वाचकत्वमाख्यायते। अपि च, एकावभासस्य प्रत्ययस्यौपाधिकत्वमिच्छतो न किञ्चिदेकं भवेत् सर्वत्रैव कथञ्चित्कस्यचिदुपाधेः सम्भवात्। तथा च नानापि न स्याद् एकसमाहारात्मकत्वान्नानात्वस्य।

अत्र ब्रूमहे—न वयमेकावभासप्रत्ययमेकवस्तुव्यवस्थितौ प्रमाणयामः, किन्तु व्यपदेशमात्रम्। भवति हि करि[11]तुरगरथपदातिषु चम्पकाशोकर्किंशुकादिषु च नानात्वेऽपि कञ्चिदुपाधिमाश्रित्य व्यपदेशो लौकिकानां सेनेति वनमिति च। न[12] च तत्सेना वनं वा करिचम्पकाद्यनेकसमवाय्येको-

---

[1] भासमानाद्भासमाना- Bh.

[2] भिन्दन्ति P., Bh., A.

[3] अनानुभविकः- P., Bh., A.

[4] एवादिधत्सन्ति- M.

[5] व्यावृत्तवर्णरूपावगाहिनी न तु वर्णानुव्याधवदेकगोचरेत्यनुभवमार्गागतम्- Bh., A; व्यावृत्तवर्णरूपावगाहिनी एकगोचरेत्यनुभवमार्गागतम् — P.

[6] कथं गौरित्येकं पदमित्येकपदावभासिनी- P., Bh., A.

[7] नापि सेनावनादिवत्- P. Bh. A.

[8] De अप्रतीतोपाधेः à किन्तु व्यपदेशमात्रम् lacune de M.

[9] अनुपपत्तेः- P., Bh., A

[10] असम्बन्धानां सम्बन्धाख्यानानुपपत्तेः- P3. सम्बद्धाख्यान- P1, P2; Bh., A.

[11] करितुरगादिष्वश्वत्थचम्पकाशोकखदिरधवकिंशुकादिषु नानात्वेऽपि कथञ्चिदेकमुपाधिमाश्रित्य सेना वनमिति व्यपदेशमात्रं लौकिकानाम्- P1, P2.; अश्वत्थ manque, P3,A.,Bh.

[12] न चैतावता सेना वनं वा करिचम्पकाद्यवयवसमवाय्येकमवयवि प्रसिद्धयति- P.; Bh., A.

ऽवयवी प्रसिद्ध्यति। तथैव गकारादयोऽपि पूर्वोपलब्धिविपरिवर्तिनो रूपाद[१]न्यूनाधिका एकस्यामेव[२] स्मृतौ प्रथमानाः[३] सत्यपि पदमिति व्यपदेशाभेदे[४] नैकानुव्याधवन्तो भवितुमर्हन्ति। उपाधिविरहाद् एकानुव्याधमुपकल्पयति[५] व्यपदेशभेद इति चेत्—न; इतरेतराश्रयापत्तेः। एकानुव्याधवती हि प्रख्या तादृशव्यपदेशोत्पादिनी, बुद्धिनिबन्धनत्वाद्[६] व्यपदेशस्य। ततस्तु तामर्थयमानो व्यक्तमन्योन्याश्रय[७]मावहति।

न चात्रोपाधिविरहोऽपि। अस्ति खल्वेकाभिधेयधीहेतुभाव[८]स्त्रयाणामपि वर्णानामेकस्मरणसमारोहिणां ग्राव्णामिवैकपिठरधारणे, यस्मात् पदमिति व्यपदेशः[९]। न चैवमन्योन्याश्रयम्। न हि पदावधारणाधीनः सम्बन्धबोधः, किन्तु तदधीनं पदज्ञानम्[१०]। कारकभेदाभिधेयि[११] हि पदं, पद्यतेऽनेनेति व्युत्पत्त्या। तच्छब्दाश्च कार्यसम्बन्धो[१२]पहितसीमानो नासति तस्मिन् प्रवर्तितुमीशते। न[१३] च स्वरूपभेदस्तादृशस्तावतां वर्णानां वर्णान्तरेभ्यो वाऽतावद्भ्यस्तावद्भ्यो[१४] वाऽतादृग्भ्योऽन्त्यविज्ञानोपरोहिणामर्थप्रत्ययात् प्राङ न प्रथते। येन सम्बन्धिभेदाग्रहे सम्बन्धो न[१५] निरूप्येत। प्रकारान्तरवद्भ्यस्तु तेभ्यस्तेषामेव चरमविज्ञाननिवेशिनां विशेषमग्रे वक्ष्यामः। तथा[१६] च सम्बन्धबोधनाख्यानमप्यमीषामीषत्करम्। समवधृतैकाभिधेयधीहेतुभावानां च पश्चात्तेषां 'पदम्' इति व्यपदेशो नानुपपन्नः।

अपि चानंशस्य[१७] वैशद्यावैशद्ये न युज्येते। सामान्यविशेष[१८]तद्वतामनुभूयमानता हि वैशद्यं,

---

१. अन्यूनानधिकाः- P., Bh., A.
२. एकस्यां स्मृतौ- P., Bh.
३. प्रथमानां- Bh.
४. व्यपदेशभेदे P., Bh.
५. उपकल्पयति व्यपदेशः- P., Bh., A.
६. बुद्धिनिमित्तत्वात्- P3.
७. इतरेतराश्रयत्वमाविशति- P., A. ; इतरेतराश्रयम् P3., Bh.
८. हेत्वभाव P3; हेतुस्त्रयाणाम् M.
९. व्यपदेशः प्रभवति P., Bh., A.
१०. पदविज्ञानम्- P., A.
११. कारकभेदावधायि हि पदपदम्- P., A. ; कारकभेदाभिधायि P3.,
१२. कार्यसम्बन्धबोधोपहितसीमानः- P., Bh., A.
१३. न च स्वरूपभेदस्तावतां तादृशां वर्णानां वर्णान्तरेभ्यस्तेभ्य एव वाऽतावद्भ्यस्तावद्भ्यो वाऽतादृशेभ्योऽन्त्यविज्ञानोपारोहिणाम्- P., Bh., A.
१४. अतः est ajouté après अतादृग्भ्यः- M.
१५. न सम्बन्धिभेदो- M.
१६. तथा सम्बन्धबोधनाख्यानमप्यमीषामीषत्करं समधिगतैकाभिधेयधीहेतुभावानां च तेषां पश्चात्पदमिति व्यपदेशो नानुपपन्नः- P., Bh., A. ( où धी manque ).
१७. चानंशस्य पदस्य वैशद्या- P., Bh., A.
१८. सामान्यविशेषतत्त्वाभ्यां अनुभूयमानता हि वैशद्यम्। सामान्यमात्रस्य तद्वन्मात्रस्य वा वेदनमवैशद्यम्। न च निखिलसामान्यविशेषविरहिणः स्फोटस्यास्फुटं दर्शनमुपपद्यते- P., Bh., A.

सामान्यमात्रस्य विशेषमात्रस्य वा वेदनमवैशद्यम्। न च निखिलसामान्यविशेषविरहिणः स्फोटस्यास्फुटस्य दर्शनमुपपद्यते। स खलूपलभ्ये[१]त, न वोपलभ्येत। न ह्यस्य दृश्यमानस्यास्ति किञ्चिददृश्यमानम्। न चास्ति संभवः—स एव[२] तेनैव तदैव दृश्यते न दृश्यते[३] चेति। [४]अत एव न समारोपः, सर्वथाऽननुभूते तदयोगात्। कथञ्चिदनुभवे निरंशत्वानुपपत्तेरपसिद्धान्तप्रसङ्गात्। तस्मादनवयवमेवानुभूयते पदतत्त्वमिति रिक्तं वचः।

अत एव च[५] 'शब्दादर्थं प्रतिपद्यामहे'[६] इति सपिशाचवटैतिह्यवदनुपपद्यमानार्थवचनम्; अनुभवाभावात्। अनुभव एव हि प्रमाणमार्गगितो लोकः,[७] तत्त्वावलोकनात्। न पुरुषप्रवादमात्रं[८], वृथावादोऽपि हि सम्भवति वटयक्षवत्। यदि त्ववश्योपपादनीयं ततो वरं शब्द[९]शब्दलक्षितानां वर्णव्यक्तीनामेकस्मृतिसमारूढानामेकाभिधेयप्रत्ययोपजननलब्धसहभावानामभिन्नकारकावस्थोपपादि[१०]—ताभेदानामेकत्वादेकवचनमुपपन्नार्थं[११] गोशब्दादिति। न च 'धवखदिरवृक्षः[१२]' इति न दृश्यते[१३] लोक इति दृश्यमानमेतदपह्नवमर्हति। दर्शनादर्शनयोर्लौ[१४]किकत्वेन तुल्यतया[१५] बाध्यबाधकभावेन[१६] विषयव्यवस्थोपपत्तेः[१७]।

न चा[१८]प्रत्यक्षमर्थधीकार्येण शक्यानुमानम्। अन्योन्याश्रयात्। न खलु सत्तामात्रेण शब्दोऽभिधेयधियमाधातुमर्हति। सत्तया अभिधायकत्वे तस्याः शाश्वतिकतया[१९] नित्यमाधानप्रसङ्गाद् इति

---

१. स खलूपलभ्यते नोपलभ्यते- A., P1, P2; स खलूपलभ्यते न वोपलभ्यते Bh. ; न खलूपलभ्यते न वोपलभ्यते- P3.

२. अत एव- P3 ; स एव ज्ञेनैव तदैव- A.

३. न चेति P., Bh., A.

४. De अत एव न समारोपः à रिक्तं वचः, lacune de M.

५. 'च manque dans P., Bh., A. ; शब्दार्थ- P3 , शब्दादर्थं प्रपद्यामह- A.

६. प्रतिपद्यामहे इति वन्ध्यापत्येतिवदनुपपन्नार्थवचनम्- M.

७. लोकस्वत्वावलोकनात् P., A.

८. न पुनः पुरुषप्रवादमात्रं मृषावादोऽपि- P., Bh., A.

९. शब्दोपलक्षितानां- P., Bh., A.

१०. अवस्थापादिता- P., Bh., A.

११. उपपन्नम्- P3.

१२. धवखदिरपलाशा वृक्षः- P., Bh.

१३. लोके न दृश्यते- P., Bh., A.

१४. लोकसिद्धत्वेन- P., Bh., A.

१५. तुल्यबलतया- P., Bh., A.

१६. भावभावेन- Bh., A. ; भावाभावेन- P.

१७. अविषयव्यवस्थोपपत्तेः- P3., A.

१८. चाप्रत्यक्षमप्यर्थ- P., Bh.

१९. शाश्वततया est substitué dans M à tout ce début de phrase.

स्वज्ञानेन[१] तद्धेतुरेषितव्य इति[२]। स्वज्ञानं चास्यार्थप्रत्ययलक्षणलिङ्गप्रभवमिति[३] प्राप्तमन्योन्यसंश्रयम्[४]। अपि[५] च वर्णेभ्यो नाभिधेयप्रत्ययो[६] नोपपद्यते। ते हि गौरिति स्मृतिबुद्धावेकस्यां विपरिवर्तमाना[७] अभिधेयप्रत्ययस्येशते[८]। न चास्यां क्रमाक्रमविपरीतक्रमानुभूतानामविशेषो वर्णानाम्। तथा हि प्राचीनानुभवभावितभावनानिचयलब्धजन्मा स्मृतिरनुभवानुसारिणी तद्गोचरानक्रमानपि तत्क्रमेण क्रमवदनुभवकर्मतोपसृष्टानपर्यायमपि समाकलयन्ती अक्रमविपरीतक्रमानुभूतेभ्यो भिनत्ति। दृश्यते हि नदीदीनेतिस्मृतिधियोरभेदेऽपि वर्णरूपाणां विशदतरः पदभेदः। न चेदमनवयवपददर्शनमिति निवेदितम्। तदनुभवकर्मताक्रमः परमवशिष्यते[९]। सोऽपि न्यूनातिरेकादिवदेकपदभेदावधारणोपायः। यथाऽऽहुरत्रभवन्तो वार्तिककाराः–

पदावधारणोपायान् बहूनिच्छन्ति सूरयः।
क्रमन्यूनातिरिक्तत्वस्वरवाक्य[१०]श्रुतिस्मृतीः॥ इति।

न च निरन्तरमतिसदृशस्वरबहुवक्तृप्रयुक्तेष्वानुपूर्व्यवत्सु समानस्मृतिबुद्धिसमारोहिष्वर्थप्रत्ययादर्शनाद् व्यभिचार इति साम्प्रतम् एकवक्तृप्रयुक्तत्वे विशेषात्[११]। यथाहुः–

यावन्तो यादृशा ये च यदर्थप्रतिपादने[१२]।
वर्णाः प्रज्ञातसामर्थ्यास्ते तथैवावबोधकाः॥ इति।

यथा[१३] वा–

तेषां च गुणभूतानामर्थप्रत्यायनं प्रति।
साहित्यमेकवक्त्रादि क्रमश्चापि विवक्षितः॥ इति।

न[१४] चैतत्कलकलश्रुतावशक्यज्ञानम्। किमिव हि दुष्करमभ्यासस्य? यदाहु[१५]र्बाह्या अपि–

---

१. अतश्च स्वज्ञानं P1, P2, A. ; स्वज्ञानेन P3, Bh.
२. इति manque dans P., A.
३. प्रसवम्- P., A.
४. अन्योन्याश्रयम् P., Bh., A.
५. De अपि च वर्णेभ्यः à अत्रभवन्तो वार्तिककाराः lacune de M.
६. प्रत्ययो नोपपद्यते। ते हि गौरिति स्मृतिबुद्धावेकस्यां विपरिवर्तमाना अभिधेय manque dans P2. ७. विपरिवर्तमानाः स्वाभिधेय .... Bh.
८. Après ईशते P2 ajoute वर्णमात्रेणोपस्थितौ न समर्था लोका इति शेषः.
९. परिशिष्यते- P3., Bh.
१०. स्वरवर्ण P1, P2., A.
११. एकवक्तृप्रयुक्तत्वेन विशेषणात्- P1, P2, Bh., A; एकवर्गप्रयुक्तत्वेन P3.
१२. प्रतिपादकाः P., A.
१३. 'तेषां च .... विविक्षितः' manque dans P., A.; तथा च Bh.
१४. तथा च तेषां गुणभूतानामर्थप्रत्यायनं प्रति साहित्यमेकवक्त्रादिक्रमश्चापि विवक्षते est ajouté dans P3. १५. यथाहुः- P., A.

परेषामनुपाख्येयमभ्यासादेव जायते।
मणिरूपादिषु ज्ञानं तद्विदामानुमानिकम्॥ इति।

न च सम्बन्धाख्यानसमये वक्त्रेकताया अनाश्रयादन[1]ङ्गत्वम्, हेत्वन्तरसिद्धेः[2]। स्फुटतरतया तु[3] तदनाख्यातम्[4]। न खलु नैरन्तर्यादयोऽप्याख्यायन्ते।

[5]तद्भावभावस्तु नैरन्तर्यादिवद्वक्त्रेकत्वेऽपि तुल्यः। न च ज्ञापकहेतुर्विदितसमस्तज्ञापकाङ्गो[6] ज्ञापयतीत्यप्यैकान्तिकम्। भवति हि मनोऽनुमानाङ्गम्। न चास्य वेदनमत्रोपयुज्यते। तदिह[7] दृश्यमानेभ्यो दृश्यमानप्रकारानुपातिभ्योऽभिधेयप्रत्यय उपपद्यमानो नैवाज्ञाता[8]वयवमत्यन्ताननुभूतं पदतत्त्वमुपकल्पयति[9]; अतिप्रसङ्गात्। न चापि[10] समभिव्याहृतपदाभिहितपदार्थप्रत्ययाधीनोत्पत्तिर्वाक्यार्थधीरन्यथोपपद्यमानाऽनुभूयमानपरस्परव्यावृत्त[11]मूर्तिपदान्यपह्नुत्यात्यन्तापरिदृष्टं वाक्यमेकमनवय[12]वमवगमयति। तत्सिद्धमेतदर्थापत्तेरनुमानस्य वा निवृत्तिस्तदेकगोचरपदवाक्याभावसाधनीति[13] स्थितं नानवयवमेकं वाक्यं वाक्यार्थस्य बोधकमिति।

नापि द्वितीयः कल्पः। तथा हि–

नान्त्यवर्णश्रुतिः स्मृत्या नीता वाक्यार्थबोधिनी[14]।
न स्मृतिस्तदपेक्षत्वाद्यौगपद्यं न चानयोः॥

स[15] खल्वयमन्त्यो वर्णः पूर्वपूर्ववर्णपदपदार्थविज्ञानजनितवासनानिचयसचिवश्रवणेन्द्रियसमधिगत-

---

[1] न्यूनाश्रयात् P3.

[2] हेत्वसिद्धेः P., Bh. A.

[3] तु manque dans P., A.

[4] तदनाख्यानम् P., Bh., A.

[5] तद्भावस्तु नैरन्तर्यादिष्विव वक्त्रेकत्वेऽपि समानः- P., A. ; तद्भावभावस्तु नैरन्तर्यादिष्विव वक्त्रेकत्वेऽपि समानः Bh.

[6] ज्ञापको ज्ञापकाङ्गो- Bh.

[7] तदिह दृश्यमानेभ्य एव वर्णेभ्यो दृश्यमानप्रकारभेदानुयायिभ्योऽभिधेयप्रत्यय उपपद्यमानो नैतानवज्ञायानवयवम्- P., Bh., A.

[8] नैवानवज्ञाय P3.

[9] उपकल्पयितुमर्हति- P., Bh., A.

[10] नापि P., Bh., A.

[11] परस्परव्यावृत्तमूर्तीनि पदानि- P., Bh., A.

[12] -वमिति M.

[13] तदेकगोचरपदवाक्यस्फोटावभासिनीति नानवयवमेकं वाक्यार्थावबोधकम् P1, P3, A.; स्फोटाभावसाधनी P2 ; वाक्यस्फोटावसाधनीति नानवयवमेव वाक्यं वाक्यार्थबोधकमिति- Bh.

[14] बोधनी Bh.

[15] स खल्वन्त्यो वर्णः- P., Bh., A.

जन्मग्रहणस्मरणरूप[१]सदसद्वर्णनिर्भासप्रत्ययविपरिवर्ती पद[२]वाक्यार्थधीहेतुरुपेयते। स[३] चरमपदतदर्थसम्बन्धस्मृतिमाधाय वाक्यार्थधिय[४]मादधीत, अनाधाय वा। आधाय चेत्तद्धेतुभावनोद्बोधसमये स्वजन्यसंस्कारकारणविनाशा[५]घ्रातश्रुतिरश्रूयमाणः सम्बन्ध[६]स्मृतिसमये कथं [७]तत्सहकारी वाक्यार्थधिय[८]मादधीत। न च[९] तदसहकारिणो वाक्यार्थधीहेतुभाव इति साम्प्रतम्[१०]। अस्मरणे तदनुभववैयर्थ्येनागृहीतसङ्गतेरपि प्रथमाश्राविणो[११] 'भिन्धि प्रासेन सिन्धुरम्' इति वाक्यादर्थप्रत्ययप्रसङ्गात्[१२]। न चान्त्यवर्णबोधितसंस्कारा स्मृतिरनुभवेन सह युगपदुत्पत्तुमर्हति। न च न्याय्यो युगपदुत्पादः प्रत्ययानाम्। कारण[१३]स्य प्रत्ययपर्याये सामर्थ्यात्। अन्यथा समानविषयबुद्धिधारानुपपत्तेः। सहसैव यावत्कर्तव्यकरणात्, समर्थस्य[१४] क्षेपायोगात्, न च तावन्तं कालमस्ति प्रथमोत्पन्नधी[१५]जनितसंस्कारभेदः, यतः पुनरपि[१६] चरमविषयं विज्ञानं जनयेत्[१७]। यथाहुः—

क्षणिकं साधनञ्चास्य बुद्धिरप्यनुवर्तते।
मेघान्धकारशर्वर्यां विद्युज्जनितदृष्टिवत्॥ इति।

न चाननुभूयमानस्य सत्तामात्रेण बोधकत्वमित्यसकृदवोचाम[१८]।

अस्तु तर्हि स्मृतिदर्पणारूढा वर्णमालैव वाक्यार्थधीहेतुः। वृद्धप्रयोगाधीनावधारणो हि शब्दार्थ-

---

१. जन्मस्मरणग्रहणरूपावाप्तवैचित्र्यसदसद्- P., Bh., A.
२. विपरिवर्ती वाक्यार्थधी P.; वाक्यार्थबुद्धिहेतु.... Bh., A.
३. स च चरम- P., Bh. A.
४. धियादधीत M.
५. विनाशघ्रात Bh., A.
६. सम्बन्धि P., A.
७. तत्सहकारिणम्- P2., Bh., A.
८. वाक्यार्थप्रत्ययं P., Bh. A.
९. च manque dans M.
१०. सांप्रतः A.
११. वैयर्थ्येन गृहीतसङ्गतेरपि प्रथमश्राविणोऽपि- M.
१२. 'भिन्धि प्रासेन भिदुरम्' इति वाक्यार्थप्रत्ययप्रसङ्गात्। न चान्त्यवर्णोद्बोधितसंस्काराधीनजन्मा स्मृतिः- P., Bh., A.
१३. करणस्य P., Bh., A.
१४. समर्थस्य manque dans M.
१५. ध्वनि- A.
१६. पुनरपि वर्णविषयं- P., Bh., A.
१७. De विज्ञानं जनयेत् à वाक्यार्थधीहेतुः lacune de M.
१८. असकृदावेदितम्- Bh., A.

सम्बन्धः। न च पदमात्रं व्यवहाराङ्गं प्रयुञ्जते वृद्धाः, किन्तु वाक्य[१]मेव, तच्चानवयवं न्यषेधीति[२] स्मृतिसमारूढा वर्णमाला परिशिष्यते[३]। सा[४] च नैमित्तिकं वाक्यार्थबोधमाधत्ते। पारमार्थिकस्तु पदतदर्थबोधो निमित्तमात्रेणावतिष्ठते वर्णमालैव वाक्यार्थधीहेतुरिति। तदयुक्तम्[५]।

गौरवाद्विषयाभावात्तद्बुद्धेरेव भावतः।
वाक्यार्थधियमाधत्ते स्मृतिस्था नाक्षरावलि[६]:॥

यदि हि वर्णमालैव स्मृति[७]स्था वाक्यार्थं बोधये[८]त् ततोऽर्भक! गामानय, अर्भक[९]! गां बधान, शिशो! गामानय, शिशो! गां बधान, बाल[१०]! गां बधान, डिम्भ! गामानय, डिम्भ! गां बधानेत्यष्टानां वाक्यानामष्टौ शक्तयः कल्पनीयास्तवेति कल्पनागौरवम्। पदवादिनस्तु सप्तानां[११] सप्तैव शक्तय इति कल्पनालाघवम्। शुक्ला[१२]मिति पदप्रक्षेपेण पुनः पदवादिनोऽष्टानां पदानामष्टौ शक्तय इति। तव तु षोडशानां षोडशापराः शक्तय इति महद् गौरवमापन्नम्। अपि च, इयमक्षरमाला पदार्थावगमपूर्वकं वाक्यार्थविज्ञानं जनयेत्, अतत्पूर्वकं[१३] वा। न तावदतत्पूर्वकम्। [१४]संसृज्यमानपदार्थविषयविज्ञानाधीनो हि संसर्गः संसृज्यमानपदार्थनिरूपण[१५]मन्तरेण न शक्यनिरूपणः। तत्पूर्वकञ्चेत्; [१६]तथा हि—यथा यथा पदा[१७]नि श्रूयन्ते तथा[१८] तथा पदार्था अपि प्रतीयन्ते। तदेताः

---

१. एव manque dans P., Bh., A.
२. न्यषेधीदिति P3
३. अवशिष्यते P., Bh., A.
४. De सा च à वाक्यार्थधीहेतुः lacune de M.
५. तदप्यसांप्रतम् Bh.; तदप्यसांप्रतं, कुतः- P., A.
६. नाक्षरावली P., Bh., A.
७. स्मृतिसमारूढा P., Bh., A.
८. अवबोधयेत् P., Bh., A.
९. अर्भक manque dans Bh.
१०. बालक! गामानय, बालक! गां बधान- P., Bh., A.
११. सप्तैव सप्तानां पदानां शक्तयः कल्पनीया इति लाघवम्- P1, P2, Bh., A.; लाघवम्- manque dans P3.
१२. एवं शुक्लामिति पदप्रक्षेपे पदवादिनोऽष्टानां पदानामष्टौ शक्तयः कल्पनीया इति लाघवम्; तव तु षोडशानां वाक्यानां षोडशापराः शक्तयः कल्प्या इति P., Bh., A.
१३. अतत्पूर्वा वा। न तावदतत्पूर्वा- P1, P2, A.; अतत्पूर्वं वा। न तावदतत्पूर्वम्- P3.
१४. संसृज्यमानपदार्थविषयाधीनज्ञानो हि संसर्गो न संसृज्यमानान्पदार्थानन्तरेण शक्यनिरूपणः- M.
१५. पदार्थावगमम्- P3, Bh.
१६. यथा हि- P2.
१७. हि श्रूयन्ते पदानि Bh., A.
१८. तदा तदा M.

पदतदर्थप्रतीतयो भावनानिचयाधानद्वारेण[१] स्वगोचरचारिणीमे[२]कामेव स्मृतिधियमादधति, तदारूढानि पदानि सपदार्थान्यदूरवर्तीनि[३] वाक्यार्थबुद्धेरीशत इति। तदप्यचतुरस्रम्। एवं[४] सत्यपेक्षणीयेभ्यः पदार्थज्ञानेभ्य एव तत्सिद्धेरलमनया वर्णमालया। तथा तत्सामर्थ्यं निवेदयिष्यते। अपि च त्रिचतुरपञ्चषपदवाक्यवर्तिनी[५] नानापदार्थप्रत्ययव्यवहिता[६] क्लेशेन वर्णमाला स्मर्यतापि, तदभ्यधिकपदवति तु[७] वाक्येऽसावतिदुःस्मरा। तस्मादिदमपि मतम्[८] अविमृश्यमानसुन्दरमिति नाद्रियन्ते वृद्धाः। अस्तु तर्हि–

पदान्याकाङ्क्षितासन्नयोग्यार्थान्तरसङ्गतान्।
स्वा[९]र्थानभिदधन्तीह वाक्यं[१०] वाक्यार्थगोचरम्॥

पदार्थमेव हि प्रधानम् एकं[११] गुणभूतार्थान्त[१२]रव्यतिषक्तं वाक्यार्थमाचक्षते धीराः। तञ्च पदान्येवाकाङ्क्षाद्युपधानलब्धसुकरव्यतिषक्तीनि[१३] प्रयोजयितुमीशत इति कृतमप्रामाणिकानुपपद्यमानानवयववाक्यादिकल्पनाभिः।

ननु
पदान्तरस्य वैयर्थ्यमश्रुतान्वयबोधने।[१४]
श्रुतान्विताभि[१५]धाने तु व्यक्तमन्योन्यसंश्रयम्॥

अथापि स्यादनभिहितेनैवार्थान्तरेणान्वितमर्थमभिदधीत पदम्, अभिहितेन वा। तत्रा[१६]नभि-

---

१. भावनानिचयद्वारेण- P., Bh., A.

२. A la faveur d'un changement de feuillet, A, remonte à डिभ गां बधान et enchaîne en arrivant à चारिणीं

३. पदार्थाद्यानिति दूरवर्तीनि- M; अपदार्थानि- P3

४. एवं च सत्यवश्याश्रयणीयेभ्यः पदार्थज्ञानेभ्य एव सिद्धेः कृतमनया वर्णमालया। तेषां च सामर्थ्यं निवेदयिष्यामः- P., Bh., A.

५. वर्तिनीनां पदार्थ P2.

६. पदार्थप्रत्ययव्यवाहितापि- M.

७. तु वाक्ये सातिदुष्करा। तस्मादिदमपि दर्शनं अदृश्यमानसुन्दरं नाद्रियन्ते बुधाः- M.

८. दर्शनम्- P3, Bh.

९. अर्थान्- P., Bh., A.

१०. वाक्यवाक्यार्थगोचरम् P2, A.

११. एकं manque dans M.

१२. गुणभूतार्थान्तरेण व्यतिषक्तं वाक्यार्थमाचक्षते वृद्धाः- P., Bh., A.

१३. सुकरव्युत्पत्तीनि प्रत्यापयितुमीशते- P. ; सुकरव्युत्पत्तीति प्रत्याययितुमीशत इति- Bh., A.

१४. कल्पने- P3.

१५. De श्रुतान्विताभिधाने à अनुपपद्यमानमापद्येत lacune de M.

१६. अनभिहितार्थान्तरा- P3.

हितस्वार्थान्तरान्वितस्वार्थाभिधाने पदादेकस्मादेवोच्चारिताद्विवक्षितार्थप्रतीतेर्वैयर्थ्यमितरेषाम् । अभिहितान्विताभिधाने तु यावत्पचेदित्यनेनान्वि[१]तस्वार्थो नाभिधानीयः, तावत्सूखा[२]यामित्यनेनाधिकरणमुखा नाभिधीयते। एवमुखायामित्यनेनापि यावत्स्वार्थो नाभिधानीयः, तावत्पचेदित्यनेन स्वार्थो नाभिधीयत इति परस्पराश्रयप्रसङ्गः; पदार्थस्वरूपा[३]भिधानपूर्वके तु तद्वदन्वितार्थाभिधाने द्विरभिधानप्रामाणिकमनुपपद्यमानमापद्येत। न च पदजातं प्रथममर्थजातं स्वरूपेणा[४]नभिदधदेव यथास्वमभिधेयानि[५] साहचर्य[६]मात्रादर्थरूपाणि स्मारयति, अथै[७]तान्यन्वितान्यभिधत्त इति साम्प्रतम् । यतः—

पूर्वानुभवयोनित्वात्स्मृतिस्तदनुसारिणी ।
सा[८] चान्विते न स्वरूपे ततोऽपेक्ष्यानपेक्षणा ॥

न खलु पदं पदार्थमात्रे क्वचिदपि दृष्टचरप्रयोग[९]म्, येन[१०] तन्मात्रं स्मारयेत्, तन्मात्रेण व्यवहारायोगात्, तत्प्रयुक्तत्वाच्च तदुच्चारणस्य; अपि त्वन्विते स्वार्थे। तथा च गामानयेत्यत्रानयनान्वितस्वार्थो गोशब्दः, तेन सहचरितो [११]गां पश्येत्यत्र[१२] तदन्वितामेव गां स्मारयेन्न तन्मात्रम् । तथा च तन्निराकाङ्क्षो गौ[१३]र्न पश्येत्यनेनान्वियात् । एवं प्रासादं पश्येत्यत्र प्रासादान्वित[१४]स्वार्थं पश्यपदं तन्निराकाङ्क्षं न गवा सम्बध्यते इति सर्व[१५]पदार्थप्रत्ययो दत्तजलाञ्जलिः प्रसज्येत। न चाव्यभिचाराद् गामिति पदं स्वार्थमेव स्मारयति न तु पदान्त[१६]रार्थं, व्यभिचारादिति साम्प्रतम् । [१७]पट्व-

---

[१] अन्वितः स्वार्थो- Bh.

[२] तु manque dans Bh.

[३] स्वरूपापूर्वके तु तदन्वि- Bh. ; स्वरूपाभिधानपूर्वके तु तद्विदन्विता- A.

[४] स्वरूपेण manque dans P., Bh., A.

[५] यथास्वं स्वाभिधेयानि P., Bh., A.

[६] साहचर्यात्- P3.

[७] तान्यर्थान्तरान्वितान्यभिधत्त P., Bh., A.

[८] सा चान्वितस्वरूपेण ततोऽपेक्षानपेक्षणा- P1, P2, Bh; अनपेक्षाणां A; सा चान्वितेन रूपेण ततोऽनपेक्षणम्- P3; स चान्विते न स्वरूपे ततोऽपेक्ष्यानपेक्षणम्- M.

[९] दृष्टचरम्- P1, P2, A; दृष्टप्रयोगम्- P3, Bh.

[१०] येन तत्साहचर्येण तन्मात्रं....अपि त्वन्वितस्वार्थे- P., Bh., A.

[११] सहोच्चरितः- P., A.

[१२] अत्रापि P., Bh., A.

[१३] गोशब्दः P., Bh., A.

[१४] प्रासादान्वितं पश्येति पदम्- P., Bh., A.

[१५] सर्वत्र वाक्यार्थो दत्त- Pl, P2, A; वाक्यार्थप्रत्यय- P3, Bh.

[१६] पदार्थान्तरम्- P., Bh. A.

[१७] पट्वभ्यासाहिता हि भावना- M.

भ्यासादरप्रत्ययाहिता भावना प्रबोधवती स्मृतिः[१] सङ्गीयते। तस्याश्च प्रबोधः प्रणिधानादिजन्मा नाव्यभि[२]चार एवायतते। साहचर्यमात्र[३]स्यापि तु सम्बन्धरूपेण प्रणिधानादिगणपाठादुपपत्तेश्च तद्बोधो न विरुद्धचते। तच्च स्वार्थस्येव पदार्थान्तरस्याप्यस्तीति पदान्तरार्थसहितमेव स्वा[४]र्थमनाकाङ्क्षितं सहसैव स्मारयेदिति हता वाक्यार्थधीस्तपस्विनीति पदानामर्थस्वरूप[५]मात्रमेषितव्यम्। तथा च ते[६]ऽर्थाः क्रियादयः स्वसामर्थ्येन स्वरूपमात्रेण पदैरभिहिता विना कारका[७]दिभिरपर्यवस्यन्तस्तदाकाङ्क्षायोग्यतासत्ति[८]सहकारिणो वाक्यार्थ[९]धियमादध[१०]तीति युक्तम्।

अत्रोच्यते—

विधान्तरानवग[११]मात्स्मृतिलक्षणयोगतः।
अभ्यासातिशयाद्रूपस्मृतेर्नान्योन्यसंश्रयः[१२]॥

इदं[१३] भवानपि निरूपयतु प्रमाण[१४]संशयविपर्ययस्मृतिषु कतमेयं पदात्पदार्थप्रतिपत्तिरिति। तत्र न तावत्प्रमाणमनधिगतार्थबोधनं तदुपेयते। यथा[१५]हुः—

'सर्वस्यानुपलब्धेऽर्थे प्रामाण्यं स्मृतिरन्यथा' इति।

न च पदात्पदार्थधीरनधिगतार्थगोचरा। न खलु सम्बन्धसंवेदनसमये समधिगतोऽर्थः पदैरभिधीयमानो देशकालावस्थाविशेषेणाप्यतिरिच्यते। अनतिरिच्यमानश्च न स्वरूपे[१६] विज्ञानं प्रमाणयति। अत एवाहुः—

---

१. स्मृतिहेतुः- P., Bh., A.
२. जन्माऽव्यभिचार एव नायतते P., Bh., A.
३. साहचर्यमात्रमस्याप्यस्तीति पदार्थान्तरसहितमेव- P1, P2, A. ; साहचर्यमात्रस्यापि च सम्बन्धतया प्रणिधानादिगणे पाठाद्युपपत्तेश्च तदुद्बोधहेतुभावो न विरुद्धचते। तच्च स्वार्थस्येव पदार्थान्तरस्याप्यस्ति- P3 et Bh. excepté : प्रणिधानगणे पाठादुपपत्तेश्च.
४. स्वार्थमनाकाङ्क्षं स्मारयेदिति हता बत वाक्यार्थधीः- P., Bh., A.
५. अर्थरूपमात्राभिधानमेषितव्यम्- P., Bh., A.
६. ते ते पदार्थाः- P., Bh., A.
७. कारणादिभिः P., A. ; करणादिभिः Bh.
८. योग्यतासन्निधि P., Bh., A.
९. वाक्यबाह्यार्थधियम्- M.
१०. आदधाति- A.
११. विधांतरानुपगमात् P., Bh., A.
१२. नान्योन्यसंश्रयम्- P., Bh., A.
१३. इदं तावन्निरूपयतु भवान्- P., Bh., A.
१४. De प्रमाणसंशय à तुल्यो दोषः lacune de M.
१५. तथाहुः A.
१६. स्वरूपविज्ञानम्- Bh.

'परोक्षश्चानुभूतश्च यस्तत्र स्मृतिरिष्यते।
प्रमितेऽनुप्रयुक्तत्वा[१]त्स्मृतेर्नास्ति प्रमाणता'॥ इति[२]।
'पदमभ्यधिकाभावात्स्मार[३]कान्न विशिष्यते'। इति च।

न हि पदस्य प्रणिधानादिभ्यः संस्कारोद्बोधहेतुभ्यः कश्चिद्विशेषः। संशयविपर्ययहेतुभावस्तु पदस्येति स्थवीयः। न च पञ्चमी विधा समस्तीति स्मृतिः परिशिष्यते। सा चान्वितगोचरा न स्वरूपगोचरेति तुल्यो दोषः। अभिधानतः स्मारितं वाक्यार्थान्वयि न साहचर्यमात्रा[४]दिति चेत् कुतस्तर्हि गङ्गायां घोषः प्रतिवसतीत्यादौ तीरादीनामनभिधेयानां प्रतिवासान्वयः। अपि च, अभिधानतः स्मारितस्य[५] स्वरूपमात्रस्य साहचर्यस्मारितेनैवार्थान्तरेणाकाङ्क्षोपरतेरनाकाङ्क्षस्य च[६]रमप्रतीतेनाभिधानतोऽर्थान्तरेण सङ्गमायोगात्समुत्पन्नसङ्कटो वाक्यार्थः प्रतिषज्यत[७] इति कुतस्तद्भावना, कुतस्तरां च[८] पदैरुद्बोधः, कुतस्तमाञ्च तदन्वयस्मरणम् इत्यकामेनाप्यनन्वितस्मरण[९]मभ्युपेयम्। आत[१०]श्चैतदेवं यदभ्यासातिशयः संस्कारातिशयमाधत्ते। स च द्रागित्येव प्रबु[११]द्ध एकपदे स्फुटतरं स्मरणमुपजनयति। दर्शनमात्रजन्मा पुनर्मन्दो विलम्बित[१२]प्रबोधो मन्दमेव कार्यमाधातुमुत्सहते। अभ्यासवती च पदस्य स्वार्थेन साहचर्यानुभूतिर्यथा न तथाऽर्थान्तरेण। अन्वयेऽभ्यासवत्यप्यर्थान्तरेषु तेष्व[१३]नभ्यासात्तद्रूपनिरूपण[१४]त्वाच्चान्वयस्यानभ्यास एव। तथा च स्मृति[१५]सन्निहिताः स्वरूपमात्रेणार्थान्तराकाङ्क्षाः पदैरन्विता अभिधीयन्त इति न परस्पराश्र[१६]यः। नाप्यनाकाङ्क्षता। आकाङ्क्षा च प्रतिपत्तुर्जिज्ञासा। सा च क्वचिदभिधानापर्यवसानाद् भवति; यथा—द्वारम्[१७] इति। न ह्यत्र प्रकृ-

---

१. तु प्रयुक्तत्वात्- P3., Bh., A.
२. इति manque dans A.
३. स्मारिता- A.
४. साहचर्यादिति P., Bh., A.
५. स्मारितस्वरूपमात्रस्य- P., Bh., A.
६. च चरम P.
७. प्रसज्येत P., Bh., A.
८. कुतस्तरां तद्बोधः पदैः- Bh. ; कुतस्तरां तदुद्बोधः पदैः- P., A.
९. अन्वयिस्मरणम्- P1, P2., A. ; अन्वितस्मरणम् P3.
१०. इतश्च- P., A. ; इतश्चैवं- Bh.
११. प्रतिबुद्ध Bh.
१२. विप्रलम्बितप्रबोधो P., A.
१३. तेषु manque dans P., Bh., A.
१४. तद्रूपणाच्च P1, P2, A. ; तद्रूपनिराकरणत्वात्- P3.
१५. स्मृतिसन्निहितस्वरूपमात्रेण अर्था अर्थान्तराकाङ्क्षाः- P., A.
१६. परस्पराश्रयम्- P., Bh., A.
१७. यथा दारा इति- P., Bh., A.

त्यर्थातिरिक्ते[1] प्रत्ययार्थे प्रतीतिरस्ति, येनान्वितः प्रकृत्या स्वार्थोऽभिधीयते[2], प्रातिपदिकार्थमात्रे प्रथमोत्पत्तेः[3]। तदत्राभिधान[4]पर्यवसानाय प्रतिपत्ता पदार्थान्तरं स्मारितान्वययोग्यं जिज्ञासते। क्वचिच्च अभिहितार्थापर्यवसानात्; यथा–'विश्वजिता यजेत' इति। इह हि कार्यस्य[5] विषयकरणान्वितस्याभिधानं पर्यवसितम्, न पर्यवस्यति[6] हि तत्कार्यं नियोज्यभेदमन्तरेण, न खलु कार्यमनुष्ठानं विनावतिष्ठते[7]; तदेव नाकर्तृकम्, न चानधिकृतः कर्ता; न चानियोज्योऽधिकृत इत्यानुपूर्व्या[8] सिद्धम्। तेनात्रापि तत्पर्यवसानायास्ति [9]तदन्वययोग्यनियोज्यजिज्ञासा।

न चानन्वितस्वार्थस्म[10]रणमात्रावसितव्यापारेषु पदेषु तदर्था एवाकाङ्क्षादिसहकारिणः करिष्यन्ति वाक्यार्थधियमिति कृतमत्र पदानां सामर्थ्येनेति साम्प्रतम्। पदा[11]नभिहितानां तेषां मानान्तरगोचराणां वाक्यार्थधीहेतुभावादर्शनात्। श्वेतमध्यक्षं पश्यतो हेषा[12]रवं च शृण्वतः खुरनिष्पेषशब्दं च 'श्वेतोऽश्वो धावति' इत्यन्वितधियः[13] पदश्रवणमन्तरेणोत्पादो दृष्ट इति चेत्–न। अनुमानादर्थापत्तेर्वा तदवगमात्। अनवगमाद्वा एवंवादी हि तावत्प्रष्टव्यो[14] व्याचष्टाम्–किंस्विच्छ्वेतसमानाधिकरणौ येन हेषाध्वनिखुरनिष्पेषशब्दाववसितौ तस्य ज्ञानं निरूप्यते, आहोस्विद् येन सितिमा च पदनिष्पेषशब्दो हेषाध्वनिश्च स्वरूपमात्रेणावसितः, तत्र पूर्वस्मिन् कल्पे लिङ्गसामर्थ्यजमेतत्, न पदार्थसामर्थ्यजम्। उत्तरस्मिन्नपि द्रव्यान्तराभावनिश्चये सत्यर्थापत्तिः, तदभावे च नावसाय[15] एव।

अपि च पदार्थसामर्थ्यजत्वाभ्युपगमे शब्दमूलत्वाभावेनाशाब्दत्वात् मनसश्च बाह्या[16]नपेक्षस्याप्रवृत्तेः षट्प्रमाणीव्यतिरिच्यमानसहकारिसापेक्षत्वे सप्तमप्रमाणाभ्युपगमप्रसङ्गः। तत्सिद्धमेतज्ज्ञान-

---

१. प्रकृत्यर्थादतिरिक्ते P., Bh. A.
२. अभिधीयेत P., Bh., A.
३. प्रत्ययोत्पत्तेः P3., Bh.
४. तदत्रान्विताभिधान- P., Bh., A.
५. कार्यस्य manque dans P3.
६. पर्यवस्यत्यभिहितं कार्यं नियोज्यभेदमन्तरेण- P., Bh. A.
७. व्यवतिष्ठते। न चाकर्तृकं तत्- P., Bh. A.
८. आनुपूर्वीकसिद्धम् M.
९. तदन्वययोग्ये नियोज्ये जिज्ञासा P., Bh., A.
१०. De न चान्वितस्वार्थ à प्रत्यध्यवस्यामः lacune de M.
११. यदनभिहितानाम् P3.
१२. हेषाशब्दं श्रृण्वतः Bh.
१३. अन्वयधियः P., Bh., A.
१४. पृष्ट P3., Bh.
१५. चानवसाय Bh.
६. बाह्येऽनपेक्ष- Bh.

भिहिता अर्था वाक्यार्थधी[१]हेतव इति पदैरभिहितानामयं महिमा अभ्युपेतव्यस्तेषाम्। तथा च पदार्थानां वाक्यार्थप्रत्ययाधानसामर्थ्यम्, पदानां च तत्सामर्थ्याधानसामर्थ्यमिति शक्तिद्वयं कल्पनीयम्। अन्विताभिधानवादिनस्तु प्रथमावगतानां पदानामभिधायकानां वाक्यार्थप्रत्ययोपजनपर्यवसिततात्पर्यवृत्तीनामेवाकाङ्क्षायोग्यतासत्तिरूपोपाध्युपा[२]यगृहीतार्थान्तरान्वितस्वार्थाभिधानसामर्थ्यमिति लाघवात्, अतो[३]ऽर्थाभिधायिनां पदानामेव वाक्यार्थधीहेतुभाव इति चतुरस्रम्।

अत्राभिधीयते—एष तावदौत्सर्गिको न्यायो यदसति बलवद्बाधकोपनिपाते—

सहकारिणि कार्ये च प्रत्यासन्नं हि कारणम्।
सति तद्भावभावित्वे तथा चार्थस्मृतिः पदात्॥

भवति हि कुतश्चिन्मानसा[४]पराधादविदितपदार्थो विदितपदरूपमात्रश्चेतनो न मनागपि वाक्यार्थमवगच्छति, अवगच्छति तु समभिव्याहृतपदकदम्बकोपजनितस्वार्थस्मृत्यनन्तरम्। तदमूषामेव स्वार्थस्मृतीनामाकाङ्क्षायोग्यतासत्तिसहकारिणीनां कारणत्वं वाक्यार्थप्रत्ययं प्रत्यध्यवस्यामः।

यदपि मतम्—स्वार्थस्वरूपस्मृतयो[५]ऽपि हि वस्तुतस्तदर्थान्तरसङ्गतार्थगोचरा न स्वरूप[६]गोचरमर्थान्तरेण घटयन्ति विभ्रमप्रसङ्गात्। न खलु प्रासादमात्रस्य स्मरन्तोऽस्मरन्त[७]श्च तद्देशं पाटलिपुत्रं स्वरूपमात्रस्मृतया[८] माहिष्मत्यैनं घटयितुमीशते, ईशाना वा भवन्त्यभ्रान्ताः।

तदप्यसाम्प्रतम्। मा नाम भूदीदृशं स्मरणफलस्य[९] संस्कारस्य सामर्थ्यम् यत अनुभूताननभूतस्वरूपतद[१०]र्थान्तरसंसर्गविषयमाधत्ते स्मरणं समीचीनमिति। सम्भवति तु समभिव्याहृतपदावलीलब्धजन्मनाम् अर्थस्वरूपस्मृतीनाम् आकाङ्क्षादिरूपसहकारिभेदोपधानाहितदशान्तरोपात्त[११]प्रमाणभावानाम् अनन्तरदृश्य[१२]मानमानान्तरानधिगतस्वार्थपरस्परसम्बन्धनिर्भासप्रकाशफलानाम्। अन्यथा प्रत्य-

---

१. वाक्यार्थहेतव Bh.
२. उपाध्युपगृहीत Bh.
३. अन्वितार्थाभिधायिनां Bh.
४. मानसादपराधादविदित- Bh.; मानसापराधाद्विदित M., A.
५. स्मृतयोऽपि हि वस्तुतदर्थान्तर P1, P2, A.; वस्तुतस्तदर्थान्तर- P3.; अपि manque dans M.
६. स्वगोचरं- P., Bh., A.
७. स्मरतोऽस्मरतश्च तादृशपाटलिपुत्रं- P., A.; स्मरतोऽस्मरतश्च तद्देशं Bh.
८. स्मृतयो P., A.; स्वरूपस्मृतयो Bh.
९. स्मरणफलसंस्कारस्य P., A.
१०. स्वरूपतदर्थान्तरसम्बद्धद्वयविषयं- P., Bh., A.
११. दशान्तरोपपादितप्रमाणभावानां- P1, P2, A.; दशान्तरापादितप्रमाणाभावानाम्- P3, Bh.
१२. अनन्तरपरिदृश्यमानान्तरान्- P., Bh.; अनन्तरपरिदृश्यमानमानान्तरान्- A.

भिज्ञानमपि नोपजायेत[१]। तत्रापि देशकाला[२]दिभेदोपाहितस्वरूप[३]संवेदनजन्मा संस्कारस्तदाहिता वा स्मृतिः कथं स्वार्थं देशान्तरेण[४] कालान्तरेण वा घटयेत। तत[५] इन्द्रियादिसहकारिसमवधानप्राप्तदशान्तरयोरेतयोः पूर्वापरदेशकालानुगतैकवस्तुगोचरप्रत्यभिज्ञा[६]प्रसवसहः कोऽपि महिमा तादृगभ्युपेतव्यः[७]।

स चेहापि समानः, अन्यत्राभिनिवेशात्। न घ देशकालावस्थानानात्वे[८] वस्तुनो रूपं नानेत्युपपादितं न्यायकणिकायाम्। ननूक्तं[९] न मानान्तरानुभूतानामर्थरूपाणां वाक्यार्थधीप्रसवसामर्थ्यमुपलब्धम्, उपलम्भे वा सप्तमप्रमाण[१०]प्रसङ्गः, आगमस्य[११] वा तत्रैवान्तर्भावः। तदेव प्रत्यक्षादिभिः सह तुल्यकक्ष्यतयोपन्यसनीयम्, न त्वागमस्तदभेदः। न हि ब्राह्मण[१२]युधिष्ठिराविति प्रयुञ्जते, प्रयुञ्जते तु ब्राह्मणराजन्याविति, वसिष्ठ[१३]युधिष्ठिराविति वा लौकिकाः। न च भेदान्तरोपन्यासेन भेदान्तरमुपन्यस्तं भवति। तदयं समस्तमानलक्षणप्रवृत्तो मानतुषस्यापि परित्यागे तेनैव सह स्वकौशलमपि त्यजेदि[१४]ति पदाभिहिता[१५]नुभवानां वा पदाहितस्मृतिरूपाणां वा अर्थरूपा[१६]णामयमीदृशः सामर्थ्यातिशयः, यतोऽर्थधिय[१७] उदय इत्यकामे[१८]नाप्यभ्युपेयम्। तथा च तिस्रः शक्तयः कल्प्येरन्, द्वे वा। पदानां हि तावदर्थरूपा[१९]भिधानरूपा शक्तिः, तदर्थरूपाणामन्योन्यान्वयशक्तिः, तदा[२०]धानशक्ति-

---

१. न जायेत P., Bh., A.

२. देशकालोपहित P1, P2, Bh; देशकालभेदोपहिता- P3.

३. रूप- Bh.

४. देशान्तरेण वा कालान्तरेण वा A.

५. तत्र हि इन्द्रियादि- P., Bh., A.

६. प्रत्यभिज्ञानस्य प्रसवसहः- P1, P2, A; प्रत्यभिज्ञानप्रसवसहः- P3, Bh.

७. अभ्युपगंतव्यः P., Bh., A.

८. नानात्वेऽपि- M.

९. ननूक्तं न मानान्तरतोऽनुभूतस्मृतानामर्थरूपाणाम्- P1, P3, Bh; ननूक्तं च मानान्तरतोऽनुभूतस्मृतमर्थरूपाणाम्- P2. ; ननूक्तं च मानान्तरतोऽनुभूतस्मृतमर्थरूपाणाम्- A.

१०. सप्तमप्रमाणाभ्युपगमप्रसङ्गः- P., Bh., A.

११. आगमस्य चात्रैवान्तर्भावे प्रत्यक्षादिभिस्तुल्यकक्ष्यतया तदेवोपन्यसनीयम्- P., Bh., A.

१२. न हि लोका ब्राह्मण- P., Bh., A.

१३. युधिष्ठिराविति वा। न च- P., Bh., A.

१४. परित्यज्येत्- P., Bh., A.

१५. पदाहित P., Bh.

१६. अर्थरूपाणाम्- manque dans P1, P3, Bh., A.; पदाभिहितानुभवानामिति यदीदृश P2.

१७. अन्वयधियः- P., Bh., A.

१८. अकामेनाभ्युपेयम्- Bh.

१९. अर्थरूपानुभवजननशक्तिः अर्थरूपाणामन्योन्यान्वयप्रत्यायनशक्तिः- P., Bh., A.

२०. De तदाधानशक्तिश्च à तद्विषयतया अभ्युपगते भवतः- lacune de M.

श्चापरा पदानामेवेति। स्मारकत्वपक्षे तूक्तं शक्तिद्वयम्। अन्विताभिधाने तु पदानामेकैव शक्तिः, तत् कल्पनालाघवाद् एतदेव न्याय्यमिति[१]।

अत्रोच्यते—सत्यम्;

कल्पनालाघवं यत्र तं पक्षं रोचयामहे।
तदेव कतरत्रेति निपुणं सम्प्रधार्यताम्॥

एकैव किल शक्तिरन्विताभिधानवादिभिरन्वितस्वार्थगोचरा अभिप्रेयते पदानाम्, न[२] तु विशेषे, तदप्यभिधीयते। सेयं न तावदन्वयमात्रविषया। तन्मात्रविषयत्वे तस्याविशेषात् सर्वशब्दानां पर्यायता[३]प्रसङ्गः। नापि[४] व्यतिषक्ता[५]भिधायि पदं न व्यतिषङ्गस्य वाचकम्, जात्यभिधायकमिव व्यक्तेः, व्यतिष[६]क्ततोऽवगतेर्व्यतिषङ्गस्य, व्यतिषक्तानां च स्वरूपतो भेदात् नैकार्थ्यं पदानामिति साम्प्रतम्। व्यतिष[७]क्त इति स्वरूपमात्रं वोपलक्ष्येत, व्यतिषङ्गवद्वोच्येत। तत्र रूपाभिधानजन्मा ख्यातिर्जात्यभिधानजन्मेव व्यक्तिं[८] न व्यतिषङ्गमपि गोचरयितुमर्हति। न हि यथा आकारिणमन्तरेणाकारोऽशक्यनिरूपण इति शब्द[९]सामर्थ्यगोचरत्वमनापन्नोऽप्याकार्याकाराभिधायि शब्दजनितविज्ञानविषयभावं नातिपतति तथा अर्थस्वरूपम् अन्वयमन्तरेण दुरधिगमम्, येन स्वगोचरशब्दसामर्थ्यजन्मनि विज्ञानेऽन्वयमपि समर्पयेत, तद्रूपस्यान्वयमन्तरेणापि शक्यनिरूपणत्वात्। नान्वयं विना तद्रूपं क्वचिदपीति चेत्, तत् किं लिङ्गमपि न लिङ्गिनं विनेति तदपि तन्निरूपणाधीननिरूपणमस्तु, तथा न लिङ्गत्वमपीत्यनुमानमुत्पन्नसंकटम्[१०] आपद्येत। तस्मादन्वितं शब्दसामर्थ्यगोचर इत्यभ्युपगच्छता अर्थस्वरूपं च तदन्वयश्च तद्विषयतया अभ्युपगते भवतः। तदीह यदि पदसामर्थ्यस्य स्वरूपमात्रगोचरतयाप्य[११]न्वयधिय उदयमुपपादयितुं शक्ष्यामः, ततस्तावतैव परितोक्ष्यामः,

---

[१] ज्याय इति Bh.

[२] न तु विशेषे तदप्यभिधीयते manque dans Bh., A.

[३] पर्यायित्व- Bh.

[४] अन्विते न तु विशेषे तदप्यभिधीयते est ajouté dans Bh; अन्विते स्वार्थगोचराभिप्रेते न तु विशेषे तदप्यभिधीयते- A.

[५] व्यतिव्यक्ता- A.

[६] व्यतिव्यक्ततोऽवगतेर्व्यतिव्यंगस्य- A.

[७] व्यतिव्यक्त- A.

[८] Le dernier mot du feuillet 13 de A नांच est inintelligible. Au début du feuillet suivant, il reprend plus haut à स्वरूपतो et enchaîne.

[९] शाब्दे- A.

[१०] संकथम्- Bh., A.

[११] अपि manque dans P.

तदन्वयविषयत्वकल्पनाया[१]श्च विरंस्यामो लाघवाय; अथ तु[२] सहस्रेणाप्यनुसरण[३]प्रयत्नैः स्वार्थरूपमात्रोपक्षीणप्रवृत्तिनि पदसामर्थ्ये वाक्यार्थबुद्ध्युदयासम्भवः, ततः परावृत्य शब्दसामर्थ्यस्यैवोभयविषयत्वं कल्पयिष्यामः। किं प्राप्तम्[४]।

वाच्यरूपाविनाभूतव्यतिषक्त[५]दशापराः।
समभिव्याहृतेः[६] शब्दा भवन्त्यनुपपत्तितः।

सामर्थ्याधिगमो हि भावानां न मानान्तरजन्मा[७], किन्तु कार्योत्पत्त्यन्यथानुपपत्त्या[८]वेवायतते। [९]तदियमपि व्यतिषङ्गप्रतीतिः कथमपि दृष्टादृष्टप्रकारभेदसहायादुपपद्यमानोत्पत्तिर्न पदसामर्थ्यमात्मनि प्रमाणयितुमर्हति। 'अनन्यलभ्यः[१०] शब्दार्थः' इति हि त्रैविद्यवृद्धाः। अत एवाख्यातादौ कर्त्राद्यभिधायितां नाद्रियन्ते। लभ्यते च समभिव्याहारान्यथानुपपत्त्या पदानामन्वितार्थपराणां स्वाभिधेयार्थरूपसमवेतान्वितावस्थाप्रत्यायनं लक्षणया। न हि पदान्यस[११]मभिव्याहृतानि स्वाभिधेयप्रत्ययमात्रेण पर्यवसातुमीशते। न हि लौकिकाः पदार्थमात्रप्रत्यायनाय प्रवर्तन्ते। प्रतिपित्सितं खल्वेतदिति प्रतिपादयिष्यन्तः पदान्युच्चारयन्ति। अबुभुत्सितावबोधने त्वनवधेयवचनतया नामी लौकिका नापि परीक्षका इत्युन्मत्तवदुपेक्ष्येरन्। न च भूयो भूयः समधिगतं परं[१२] पदार्थमात्रं बुभुत्सन्ते। तदनधिगतमर्थमवगमयितुमनसः समभिव्याहरन्ति वृद्धाः पदानि। तदयं समभिव्याहारः पदानामनधिग[१३]तार्थप्रत्यायनप्रयुक्तस्त[१४]मन्तरेणानुपपद्यमानः स्वाभिधेयसमवेतामन्वितावस्थां लक्षयत्यनधिगतचराम्[१५]। तदुक्तम्–

---

१. कल्पनाच्च P., Bh., A.
२. तु manque dans Bh.
३. अनुसरणप्रकारेण प्रयत्नानामर्थस्वरूपमात्रोपक्षीणवृत्तिनि P., A.; अनुसरणप्रकारेण प्रयत्नानामर्थरूपमात्रोपक्षीणवृत्तिनि- Bh.
४. किन्तावत्प्राप्तम्- Bh., A.
५. व्यतिव्यक्त- A.
६. समभिव्याहृते- M.
७. मानान्तराधीनजन्मा- P., Bh., A.
८. अनुपपत्तावायतते- P., Bh., A.
९. De तदिदमपि à पदार्थमात्रं बुभुत्सन्ते lacune de M.
१०. अनन्यलभ्यश्च- Bh.
११. पदानि समभिव्याहृतानि Bh.; पदसमभिव्याहृतानि- A.
१२. परपदार्थमात्रं- Bh.
१३. अनवगतं- Bh.
१४. तदन्तरेण- P., Bh.
१५. अनधिगतचरीमन्वितावस्थां लक्षयति- P., Bh., A.

*

'विशिष्टार्थप्रयुक्ता हि समभिव्याहृतिर्जने[१]।' इति।

तदेवमनुपपद्यमानसमभिव्याहारपदजा[२]ताहितस्मरणप्रत्यासत्त्या दृश्यमानया[३] अर्थगताकाङ्क्षासत्तियोग्यतासध्रीचीनया लक्ष्यमाणाऽन्वितावस्था नात्मनि पदसामर्थ्यं प्रमाणयति, अन्यलभ्यत्वात्[४]।

स्यादेतत्[५]। अस्तु लौकिकानां पदसङ्घातानां प्रेक्षावत्पुरुषसन्दृब्धानां[६] सन्दर्भितुरभिप्रायमनुरुध्यमानानामनुपपत्याऽनधिगतार्थलक्षणापरत्वम्, वैदिकानान्तु पुरुषासन्दृब्धानामबुद्धिपूर्वाणां नानुपपत्तिर्यया ऽन्वितावस्थां लक्षयेयुः। य एव लौकिकाः शब्दास्त एव वैदिका अपीति चेत्—तत् किं गङ्गायां घोष इति गङ्गाशब्दो लाक्षणिक इति गङ्गायां पयांसि यादांसि गङ्गायामित्यत्रापि स एव लाक्षणिकोऽस्तु। अनुपपत्तिविरहान्नैवमिति चेत्—समानमेतदबुद्धिपूर्वकेषु वैदिकेष्वपि। अथ परस्यापि वैदिकेषु पदसन्दर्भेषु कुतोऽनधिगतार्थबोधनम्। अर्थान्तरान्विते[७] स्वार्थे पदसामर्थ्यावगमाल्लोके वैदिकानां[८] पदानां लौकिकेभ्योऽनन्यत्वादिति चेत्—तन्न। लौकिकानि[९] वचनानि पुरुषाधीनरचनतया तदभिप्रायानुरोधीनि नान्वितार्थपरतया तमवगमयितुमीशत इति[१०] वृथा ऽर्थान्तरान्वितस्वार्थकल्पना तेषाम्।

तथा सति वैदिकार्थप्रतीतिरनुपपन्नेति चेत्—मोपपादि[११]। किं नश्छिन्नं नैयायिकानाम्। मानानुसारि हि प्रयोजनम् न तु तदनुसारि मानम्। तस्मात्स्वदृष्टिपक्षपातं परित्यज्यास्था[१२]यास्तिकपथमृजुमनुसरावो निमित्तमप्रत्यूहमस्या वैदिकार्थप्रतीतेः। तत्रानादिवृद्धव्यवहारपरम्परायां पदतदर्थसम्बन्धबोधोपाये सति असत्यपि सम्बन्धरि शब्दादर्थप्रतीतेरुपपत्तेः, अर्थभेदनिरूपणस्य च ज्ञानभेदनिबन्धनत्वात्, ज्ञानभेदस्यार्थाभेदात्तदनभिधानेऽभिधानाभावात्, अर्थभेदाभिधाने वा तत एव सिद्धेस्तदभिधानानुपपत्तेः, तद्धेतुतया तु[१३] तत्कल्पने ताल्वादिव्यापारस्यापि वाच्यत्वप्रसङ्गात् स्वाभाविकः शब्दार्थयोः सम्बन्ध इति स्थितिः। स तु किमर्थान्तरान्वितस्यार्थस्य, अर्थरूपमात्रस्य वा; यदापि

---

[१] जनः इति A.; जन इति M., P.

[२] पदजातस्मरणस्वार्थप्रत्यासत्त्या- P., A.; पदजातस्मरणस्वार्थप्रत्यासत्त्या- Bh.

[३] दृश्यमानया दृश्यमानार्थगताकाङ्क्षायोग्यतासन्निधि- P., Bh., A.

[४] अनन्यलभ्यत्वात्- P., A.

[५] De स्यादेतत् à वैदिका अपीति चेत् lacune de M.

[६] Ici A enchaîne avec le second सन्दृब्धानाम् qui se trouve peu plus loin.

[७] अन्वितस्वार्थे P., Bh., A.

[८] वैदिकानां च लौकिकेभ्यः P., Bh., A.

[९] लौकिकपदानि हि पुरुषाधीनरचनया तदभिप्रायानुरोधेनान्वितार्थपरतया- P., Bh. A.

[१०] इति किमर्थान्तरान्वितस्वार्थाभिधानकल्पनया- P., Bh., A.

[११] मोपपपादि- M.; Ici s'arrête M.

[१२] स्थायचास्तिकपथमृजुमावामनुसरावो- Bh.

[१३] तु manque dans Bh., A.

रूपमात्रमुच्यते पदैः, तदापि किं[१] तन्मात्रपरैः, आहोस्विदन्विताावस्थाप्रत्यायनपरैः। तत्र रूपमात्रप्रत्यायनपरत्वे पदानां वाक्यार्थप्रत्ययानुपपत्तेः, अप्रयोजनस्य प्रयोजनासम्भवा[२]दत्यन्तान्धमूकं जगत्प्रसज्येत। तदुभयं परिशिष्यते लौकिकपदसन्दर्भस्य विशिष्टार्थप्रत्यायनप्रयोजनपरस्य। तत्राऽर्थान्तरान्वयपरस्य स्वार्थमात्राभिधानेऽप्यन्वितप्रतिपत्तेरुपपत्तेरर्थापत्तिपरिक्षया[३]न्नान्वयं यावत्पदस्य सामर्थ्यमनुवर्तनीयम्। तथा हि—वृद्धप्रयुक्तवाक्यश्रवणसमनन्तरं प्रवृत्तिनिवृत्तिहर्षशोकभयसम्प्रतिपत्तेर्व्युत्पन्नस्य व्युत्पित्सुस्तद्धेतुप्रत्ययमनुमिमीते। तस्य सत्स्वप्यन्येष्वनुपजातस्य पदजातश्रवणसमनन्तरं सम्भवतस्तद्धेतुभावमवधारयति। न चैष प्रत्ययः पदार्थमात्रगोचरः प्रवृत्त्यादिभ्यः कल्प्यत[४] इति विशिष्टार्थगोचरोऽभ्युपेयते[५], तद्विशिष्टार्थपरता[६] ऽवसिता वृद्धव्यवहारे पदानाम्। न चेयमविशिष्टार्थस्मरणमन्तरेणेत्यविशिष्टार्थस्मारकत्वं तदुत्पत्त्यैव प्रत्युप्तम्। न चैतदेषां विशिष्टार्थ[७]तामुपहन्तुमर्हति। न जातु भावाः स्वनिमित्तमुपघ्नन्ति, मोपघानिषत स्वमपीति। न चैतावता विशिष्टाभिधानम्। अविशिष्ट[८]विषयेभ्योऽपि तत्परेभ्यस्तदुपपद्यते[९]। तस्माल्लोकानुसारेण वैदिकस्यापि पदसन्दर्भस्य विशिष्टार्थप्रत्ययप्रयुक्तस्याविशिष्टार्थाभिधानमात्रेण लक्षणया विशिष्टार्थगमकत्वम्। स्वार्थमात्रपरत्वे तु प्रयोजनाभावेन तस्याप्यनुपपत्तेः। यथाहुरत्रभवन्तो वार्तिककारमिश्राः—

‘साक्षाद्यद्यपि कुर्वन्ति पदार्थप्रतिपादनम्।
वर्णास्तथापि नैतस्मिन्पर्यवस्यन्ति निष्फले॥
वाक्यार्थमितये तेषां प्रवृत्तौ नान्तरीयकम्।
पाके ज्वालेव काष्ठानां पदार्थप्रतिपादनम्॥’

तथा च

‘वाक्यार्थो लक्ष्यमाणो हि सर्वत्रैवेति नः स्थितिः’ इति।

अन्वितेऽर्थे तात्पर्याभ्युपगमात् तदभिधायित्वं पदानामिति चेत्, तत्किं ‘गङ्गायां घोषः’ इत्यत्र गङ्गापदं तीराभिधायि भवेत्, तत्र तात्पर्यात्। न[१०], स्मारितस्वार्थप्रत्यासत्त्यापि तदवगतेर्न तत्परस्यापि तदभिधानमिति यद्युच्येत तदितरत्रापि समानमुक्तेन क्रमेण। तस्मादनेकान्तं तात्पर्यं न बीजं सामर्थ्य-

---

[१] किम् manque dans P2., A.
[२] प्रयोगासम्भवात् Bh.
[३] परीक्षया अत्रान्वयं- P., A.
[४] कल्पत इति Bh.
[५] अभ्युपेयः। तस्मात्- Bh.
[६] परतैवावसिता- Bh.
[७] विशिष्टार्थपरताम्- Bh.
[८] अविशिष्टविशिष्टविषये- A.
[९] तदुपपत्तेः- Bh.
[१०] न manque dans Bh.

साधने। न जातु ज्वलन्ति काष्ठानि पाकपराण्यपि पाके साक्षात् समर्थानि, किन्तु ज्वलन एव, तया द्वारा तत्सिद्धेः तेषामतुल्यकक्ष्याणां[१] प्राथम्यं न विशेषायोपयुज्यते, येन पदानां तदर्थेभ्यः प्रार्थम्येनान्वितार्थधियं प्रति सामर्थ्यं कल्प्येत। दर्शिता त्वतुल्यकक्ष्यता[२], रूपमात्राभिधानात्, अन्विताभिधाने गौरवात्। न च पदार्थानामुपलभ्यमानाकाङक्षादिसहकारिणां विशिष्टार्थधीजन्मनि सामर्थ्यमपरं कल्पनीयम्। तेभ्य[३] एव तादृग्भ्यस्तदुत्पत्तेरुपपत्तेः। न चैते मानान्तरदृष्टा[४] अर्था न विशिष्टार्थबुद्धेरीशते। तथा हि—यत एवानुमानभावमर्थापत्तिभावं वा समापन्ना दृष्टा विशिष्टार्थधियमादधाना यथा तथा आधास्यन्ति तामेव तत्परैः[५] स्मारिताः सन्तः शब्दत्वमापन्नाः। अनुपपत्तिसम्बन्धमात्रप्रभावितं च तात्पर्यमुपपादके न शक्तिमपेक्षते, गङ्गादिपदानां च काष्ठादीनां च तीरादौ पाकादौ च कल्पनाप्रसङ्गादित्युक्तम्। न च सर्वत्र स्वार्थपरित्यागेनैव लक्षणेत्यैकान्तिकम्। लक्षणीयानुरोधेनैव[६] हि सर्वत्र परिग्रहपरित्यागौ। तद्यथा 'गङ्गायां घोषः' इत्यत्र गङ्गापदेन घोषप्रतिवासार्हतीरलक्षणया[७] स्वार्थस्य गङ्गायास्त्यागः, 'दण्डिनो गच्छन्ति' इत्यत्र[८] तु दण्डचदण्डिषु समूहिषु लक्ष्यमाणेषु तदन्तर्गतस्याविशेषाद्दण्डिशब्दार्थस्य परिग्रहः, तथा वेदे[९] 'सृष्टीरुपदधाति' इत्यत्र गणिकानां लक्ष्यमाणत्वे तदन्तर्गतस्यापि[१०] सृष्टचर्थस्य परिग्रहः, एवमिहापि व्यतिषक्तावस्थायां लक्ष्यमाणायां तदन्तर्गतस्यापि परिग्रहः, तदग्रहे लक्ष्यमाणपरित्यागप्रसङ्गात्। लक्षणालक्षणायोगादलक्षणेति चेत्—न; अलक्षणत्वात्[११]। तत्रैतत् स्यात्—नेयं लक्षणा, सा किलाभिधेयस्यार्थस्यायोग्यतयाऽनुपपद्यमाने वाक्यार्थसम्बन्धे सति तत्सम्बन्धलब्धबुद्धिसन्निधौ वाक्यार्थसम्बन्धार्हे[१२] भवत्यर्थान्तरे; तथा[१३] आह कश्चित्—

'वाच्यस्यार्थस्य वाक्यार्थे सम्बन्धानुपपत्तितः।
तत्सम्बन्धवशप्राप्तस्यान्वयाल्लक्षणेष्यते ॥'

---

१. कक्षाणां- Bh.
२. कक्षता- Bh.
३. येभ्य एव- P2., A.
४. मानान्तरदृष्टानर्थानविशिष्टार्थबुद्धेः- P2., A.
५. तत्परैः शब्दैः स्मारिताः- Bh.
६. अनुरोधने हि- Bh.
७. लक्षणायां- Bh.
८. अत्र manque dans Bh.
९. तथा वेदेऽपि . . . . . इति गणिनां- Bh.
१०. तदन्तर्गतस्यार्थरूपस्यापि Bh., A.
११. न लक्षणत्वात्. A.
१२. आर्थे- A.
१३. यथा- Bh., A.

न च 'ओदनं पचति चैत्रः[१] पिठरे' इत्यादौ चैत्रपिठरादीनामर्थानां वाक्यार्थे सम्बन्धानर्हत्वम्, न च तल्लक्षिताया अन्वितावस्थाया अन्वयान्तरशालिता; न चैवं लक्षणा, तल्लक्षणविरहात्—इति। तत्किमिदानीं न लक्षणेयमित्यनन्य[२]लभ्यस्यापि शब्दार्थत्वमस्तु। न हि 'मासमग्निहोत्रं जुहोति' इत्यत्राग्निहोत्रपदमलाक्षणिकमिति मुख्यं भवति। कर्मान्तरसादृश्येन गौण्या वृत्त्या तत्र प्रवृत्त्युपपत्तेर्न तदभिधानशक्तिकल्पनेति चेत्, इहाप्युन्नीतया नीत्या अन्तरेणाप्यभिधानसामर्थ्यमन्वितावस्थाप्रतीत्युपपत्तेः कृतमभिधानशक्तितः। एवं च न चेदियं पदप्रवृत्तिर्लक्षणालक्षणमन्वेति, भवतु तर्हि चतुर्थी, दृष्टत्वात्। अस्तु वा लक्षणैव। नो खल्वेतल्लक्षणम्[३]। अप्रसिद्धवृत्त्यन्तरावतारप्रसङ्गात्। तस्मादेतद्वक्तव्यम्। तदिदमुच्यते—'मृष्यामहे वाच्यानुपपत्तितः' इति, 'सम्बन्धवशप्राप्तस्य' इति च, न पुनः 'वाक्यार्थे सम्बन्ध' इति च 'अन्वयात्' इति च। अस्ति चेहापि लोकानुसारतो विशिष्टार्थप्रत्यायनप्रयुक्तसमभिव्याहृतीनामर्थरूपमात्रपरत्वे पदानामनुपपत्तिः, अर्थरूपसम्बन्धवशप्राप्तता[४] चान्वितावस्थायाः। व्यापकं चैतल्लक्षणं लक्षणानामनवयवेन वैदिकीनां च लौकिकीनां चेति चतुरस्रम्। अभिधावृत्तित्वं[५] च पदानां रूपमात्रप्रज्ञापनेऽपि न तेनोपपद्यते[६]। अपि नाम पदानि साक्षाद् व्यापारेण बोधयन्त्यर्थान् वाक्यार्थमितये तद्बोधनमिति वाक्यार्थं लक्षयिष्यन्ति। तदवस्थाभेदस्य तैः सहादृष्टचरत्वेन बुद्धावसन्निधानादलक्षणेति[७] चेत्—न। सामान्यतो दर्शनात्, पदार्थानां च तद्विशेषकत्वात्। नो खल्वन्वितेभ्यः पदार्थेभ्यो ऽन्योऽन्वितावस्थाविशेषः[८]। तथा चार्थस्वरूपबोधनसामर्थ्यान्नाधिकं सामर्थ्यद्वयं कल्पयिष्यते। नाप्यभिधानशक्तेरेवान्वयविषयत्वम्; अर्थस्वरूपमात्रगोचरत्वेऽपि तत्प्रतीत्युपपत्तेः। यदि पुनः प्रमाणसंशयविपर्ययेभ्यो विधान्तरा[९]नुपगमान्न पदार्थबोधः शब्दव्यापारजन्मोपेयते तर्हि स्मृतिरस्तु, न त्वेषा संस्कारोन्मेषमात्रप्रभवेति कृतमभिधातृभावेन पदानाम्। तदुन्मेषे तदुपयोग इति चेत् हन्त! अर्थोऽप्यालोचितः स्वपदगोचरसंस्कारोद्बोधहेतुरिति सोऽपि पदस्या[१०]भिधाता स्यात्। तदिदमनभिधातृ[११]त्वमनधिगतान्वयबोध[१२] एव कल्प्यते पदानां

---

[१] चैत्रः पचति- Bh., A.

[२] इत्यन्यलभ्यस्य- Bh.

[३] एतल्लक्षणाया लक्षणम्- P2.

[४] अर्थसम्बन्धवत्प्राप्तता Bh.

[५] अभिधातृत्वम्- Bh.

[६] न नोपपद्यते- Bh.

[७] अलक्षणनिवेशनसामान्यतो- P2., A.

[८] नो खल्वनन्वितेभ्यः पदार्थेभ्योऽन्यान्वितावस्थाविशेषेभ्यः- P2.

[९] विधानान्तरा- P2., A.

[१०] सोऽपि स्वपदस्य- Bh., A.

[११] तदिमभिधातृ- Bh.

[१२] बोधने स्व- Bh., A.

नान्यथा। अथैवंवादी पृष्टो व्याचष्टाम्—को नु खल्वयमभिधाव्यापारः शब्दानाम्, येनामी तद्वन्तोऽन्वयस्याभिधातारः। न तावत्परिस्पन्दः; तस्य मूर्तानुविधायिनो द्रव्ये विभुनि विभुगुणे वा शब्दे मूर्त्यभावेनासम्भवात्। 'असर्वगतद्रव्यपरिमाणं मूर्तिः' इति हि पदार्थविदः। नाप्यस्पन्दात्मा प्रयत्नादिरिवादृश्यमानः, प्रमाणाभावात्। अन्वयधियश्च कार्यस्य सति सङ्गतिसंवेदने शब्दनिश्चय[1]ज्ञानादेवोत्पत्तेः। तस्मात्स्वगोचरं विज्ञानमेव शब्दानां व्यापारः स्वार्थबोधे। यथाह भगवान् भाष्यकारः—

'शास्त्रं शब्दविज्ञानादसन्निकृष्टेऽर्थे विज्ञानम्' इति।

स स्वस्वाभाविकशक्तिशालिनः शब्दस्य स्वशक्त्या अर्थधीहेतुतया[2] अभिधेति गीयते। शब्दाभासस्यै[3]न्द्रियकत्वेऽपि रूपतः सामर्थ्योपधानेनाभिधात्वात्तस्य चातीन्द्रियत्वादतीन्द्रियत्वमास्थिषताभिधायाः। न चेयं साक्षादर्थधियमाधत्ते, येन न तत्साधिका[4] स्यात्, अपि तु संस्कारोद्बोधनक्रमेण। तथा च नार्थविषयविज्ञानं[5] स्वपदगोचरसंस्कारोद्बोधनक्रमेण पदस्मरणमपि विदधदभिधाशब्दगोचरः, अपि तु शब्दविषयं विज्ञानम्[6], तस्य च तद्भावनियमाद् लौकिक[7]परीक्षकाणां प्रयोगसंप्रतिपत्तेः। प्रणिधानादिष्वपाठाच्छब्दस्य न स्मारकत्वमिति चेत्—न; तत्सम्बन्धात्। अथापि स्यात्, परिगणिता हि स्मृतिहेतवः— 'प्रणिधाननिबन्धनाभ्यासलिङ्गलक्षणसादृश्यपरिग्रहाश्रयाश्रितसम्बन्धानन्तर्यवियोगैककार्यविरोधातिशयप्राप्तिव्यवधानसुखदःखेच्छाद्वेषभयार्थित्वक्रियारागधर्माधर्माः'—प्रामाणिकैः। न चैतेषु किञ्चित्पदं तत्तार्थस्य[8] स्मारकमिति चेत्—तन्न, अर्थसम्बन्धेन तदुपपत्तेः। सम्बन्धो हि स्मृतिहेतुषु पठितः, यतोऽन्तेवासिनो गुरुम् ऋत्विजो याज्यं स्मरन्ति[9]। स चास्ति शब्दार्थयोरौत्पत्तिको[10] वाच्यवाचकभाव इति तदनुभवाहितभावनासहितं शब्दविज्ञानमन्वितार्थप्रत्यायनप्रयुक्तं स्वार्थं स्मारयिष्यति। वाच्यवाचकत्वं च प्रत्याय्यप्रत्यायकत्वम्, तच्च विचार्यमाणं स्मार्यस्मारकत्वमेव। ननु सम्बन्धान्तरेणाध्यापकाध्यापनीयभावादिनाऽन्तेवासी स्मरति[11] गुरुम्, न स्मारकत्वेनैव[12], तथैवेहापि[13]

---

१. शब्दविषय- Bh.
२. हेतुभूतया- Bh.
३. शब्दावभासस्य- Bh.
४. तत्स्मारिका- Bh. ; तत्स्माधिका- A.
५. नार्थविषयं विज्ञानम्- Bh., A.
६. ज्ञानम्- Bh.
७. नियमात् तत्रैव लौकिक- A.
८. तन्नार्थस्य- Bh.
९. स्मारयिष्यन्ति- P3.
१०. स चास्ति शब्दार्थयोरौत्पत्तिको manque dans P3.
११. स्मारयति Bh., A.
१२. स्मार्यस्मारकत्वेनैव- P2., Bh., A.
१३. एव- manque dans Bh.

सम्बन्धान्तरमनुसर्तव्यम्[१]; न च तदस्ति, तत्कथमस्य स्मारकत्वम्; अन्विताभिधाने त्वभिधेयसाहचर्यमेवास्यास्ति सम्बन्धान्तरमिति युज्यते स्मारकत्वं पदानाम्। अथान्विताभिधानेऽप्यन्वितप्रत्यायनाय किमस्ति सम्बन्धान्तरं पदानाम्। दृष्टा हि चक्षुरादयो धूमादयश्चार्थसन्निकर्षलक्षणनियतसाहित्यादिलक्षणेन सम्बन्धान्तरेण प्रत्याययन्तो यथायथमर्थान्। यद्युच्येत विनापि सम्बन्धान्तरमौत्पत्तिकार्थप्रत्यायनशक्त्या वृद्धव्यवहारोन्नीतया प्रत्यायनमिति, तदत्रापि समानम्। इहापि तादृशस्यैव[२] स्मृतिजननशक्त्या वृद्धव्यवहारोन्नीतया स्मारकत्वमस्तु पदानाम् अर्थरूपे, तच्च स्वज्ञानमेव, तस्य चाभिधात्वमुपपादितमधस्तात्। तस्मादभिधातृत्वमपि नान्विताभिधान इति कल्पनालाघवादाकाङ्क्षादिलक्षणसहकारिप्रत्यासन्नैश्च[३] समभिव्याहृतपदस्मारितैः पदार्थैः प्रत्यासत्त्या गम्यमानो वाक्यार्थो लाक्षणिकः शाब्दश्चेति रमणीयम्,। तस्मात् सुष्ठूक्तम्–'पदानि स्वं स्वमर्थमभिधाय निवृत्तव्यापाराणि, अथेदानीं पदार्था अवगताः सन्तो वाक्यार्थमवगमयन्ति' इति ॥

तत्त्वबिन्दुपरामर्शपुष्टानां बुद्धि[४]वीरुधः।
वाक्यार्थधीसुमनसः पुरुषार्थफलप्रदाः ॥
वाक्यार्थमितये पुंसां भ्रमसन्तमसच्छिदा।
इन्दुनेवामुना मार्गो दर्शितस्तत्त्वबिन्दुना ॥

इत्याचार्यश्रीवाचस्पतिमिश्रविरचितस्तत्त्वबिन्दुः समाप्तः[५]

---

१. अनुसरणीयम्- Bh.
२. तादृश्यैव- Bh.
३. च- manque dans Bh.
४. परामृष्टाः पुष्टा वाग्बुद्धि- Bh.
५. इति श्रीमद्वाचस्पति- Bh; इति महामहोपाध्यायसन्मिश्रवाचस्पतिकृतः तत्त्वबिन्दुः सम्पूर्णः- A.

# TABLE DES MATIÈRES

Avant-propos i
Introduction iv
Abréviations xv
*Foreword* xvi
*Introduction* xix
Une goutte de vérité 1
- I. Réfutation du sphoṭavāda 3
- II. Réfutation de l'antyavarṇavāda 29
- III. Réfutation du varṇamālāvāda 31
- IV. Réfutation de l'anvitābhidhānavāda 33
- V. Démonstration de l'abhitānvayavāda 46

Tattvabindu 61
Table des matières 92

# PUBLICATIONS DE L'INSTITUT FRANÇAIS D'INDOLOGIE

Nos.

1. Kārāvelane —*Kāreikkālammeiyār*, œuvres éditées et traduites. Introduction par Jean Filliozat. 1956.
2. Jean Filliozat — *Les relations extérieures de l'Inde* (1)
    1. *Les échanges de l'Inde et de l'Empire Romain aux premiers siècles de l'ère chrétienne.*
    2. *La doctrine brahmanique à Rome au IIIème siècle.* 1956.
3. Madeleine Biardeau — *Le Tattvabindu de Vācaspatimiśra.* Édition critique, traduction et introduction. 1956.
4. J. Monchanin, J. Filliozat, A. Bareau — *Entretiens* 1955. 1956.
5. Louis Renou — *Etudes sur le vocabulaire du Ṛgveda.* Première série. 1958.
6. Suzanne Siauve — *La voie vers la connaissance de Dieu* (*Brahma-Jijñāsā*) *selon l'Anuvyākhyāna de Madhva.* 1957.
7. Dev Raj — *L'esclavage dans l'Inde ancienne d'après les textes palis et sanskrits.* Avec une préface du Dr. Jean Filliozat. 1957.
8. Alain Daniélou — *Tableau comparatif des intervalles musicaux.* 1958.
9. Alain Daniélou — *La musique du Cambodge et du Laos.* 1957.
10. André Bareau — *La vie et l'organisation des communautés bouddhiques modernes de Ceylan.* 1957.
11. Alain Daniélou et N.R. Bhatt — *Textes des Purāṇa sur la théorie musicale.* Vol. I, Édition critique, traduction française et introduction. 1959.
12. Charlotte Vaudeville —*Kabīr Granthāvalī* (*Dohā*). Avec introduction, traduction et notes. 1957.
13. Madeleine Biardeau — *Sphoṭa Siddhi* (*La Démonstration du Sphoṭa*) *par Maṇḍana Miśra.* Introduction, traduction et commentaire. Texte sanskrit établi par N.R. Bhatt avec la collaboration de T. Ramanujam. 1958.
14. Suzanne Siauve — *Les noms védiques de Viṣṇu dans l'Anuvyākhyāna de Madhva* (*Brahma-Sūtra* I, 1, *adhikaraṇa* 2 *à* 12). Texte avec traduction et notes. 1959.
15. Charlotte Vaudeville — *Etude sur les sources et la composition du Rāmāyaṇa de Tulsī-Dās.* Traduction en hindi par J.K. Balbir. तुलसीदास रचित रामचरितमानस का मूलाधार व रचनाविपयक समालोचनात्मक एक अध्ययन, fasc. I. 1959, fasc. II. 1965.
16. Alain Daniélou et N.R. Bhatt — *Le Gītālaṃkāra.* L'ouvrage original de Bharata sur la musique. Édition critique, traduction française et introduction. 1959.
17. Rasik Vihari Joshi — *Le rituel de la dévotion kṛṣṇaïte.* Préface par Jean Filliozat. 1959.
18. N.R. Bhatt — *Rauravāgama*, édition critique, Vol. I. Introduction : Les Āgama çivaïtes, par Jean Filliozat. 1961. Vol. II, 1972.

# PUBLICATIONS DE L'INSTITUT FRANÇAIS D'INDOLOGIE

(*suite*)

Nos.

37. *Index des mots de la littérature tamoule ancienne*, Vol. I. 1967; Vol. II. 1968; Vol. III. 1970.
38. Suzanne Siauve — *La Doctrine de Madhva*. 1968.
39. François Gros et R. Nagaswamy — *Uttaramērūr*. Légendes, Histoire, Monuments, avec le *Pañcavaradakṣetramāhātmya* édité par K. Srinivasacharya. 1970.
40. B. Dagens — *Mayamata*. Traité sanskrit d'architecture. Édition critique, traduction et notes. 1ère partie 1970. 2ème partie 1976.
41. N.S. Shukla — *Le Karṇānanda de Kṛṣṇadāsa*. Édition et traduction annotée. 1971.
42. P.Z. Pattabiramin — *Sanctuaires rupestres du Sud de l'Inde*. Vol. I. Andhra. 1971. Vol. II. Tamilnad et Kerala. 1975.
43. Suzanne Siauve — *Les hiérarchies spirituelles selon l'Anuvyākhyāna de Madhva*. 1971.
44. Capitaine de Vaisseau Cordier — *Historique et Statistique de Karikal*. Texte rédigé en 1825. Présentation par François Gros. Vol. I. 1971.
45. Jean Filliozat — Un texte tamoul de dévotion vishnouïte. *Le Tiruppāvai d'Āṇṭāḷ*. 1971.
46. Marie-Claude Porcher — *Rāghavayādavīya* par Veṅkaṭādhvarin. Texte sanskrit édité par M.S. Narasimhacharya. Etude et Traduction. 1972.
47. Neelakanta Sarma — *Textes sanskrits et tamouls de Thaïlande*. Introduction par Jean Filliozat. 1972.
48. Marie-Claude Porcher — Un poème satirique sanskrit, la *Viśvaguṇādarśacampū*. Introduction, traduction et notes. 1972.
49. Jean Filliozat — Un texte de la religion kaumāra, le *TirumurukāRRuppaṭai*. 1973.
50. Association Internationale des études Tamoules. Compte rendu de la IIIème Conférence Internationale (Proceedings of the Third International Conference Seminar, Paris 1970) édité par François Gros et X.S. Thani Nayagam. 1973.
51. *Mahābhāṣyapradīpavyākhyānāni*, Commentaires sur le Mahābhāṣya de Patañjali et le Pradīpa de Kaiyaṭa, édition critique par M.S. Narasimhacharya. Présentation par P.S. Filliozat. Vol. I. : Adhyāya I, Pāda I, Āhnika 1-4. 1973. Vol. II. : Adhyāya I, Pāda I, Āhnika 5-7. 1975. Vol. III. : Adhyāya I, Pāda I, Āhnika 8-9. 1976. Vol. IV. : Adhyāya I, Pāda 2-4. 1977. Vol. V. : Adhyāya 2, Pāda 1-4.1978.
52. Alix Raison — *La Hārītasaṃhitā* : Texte médical sanskrit avec un Index de nomenclature âyurvédique. 1974.
53. Tara Michaël — Le joyau du Śiva-yoga, *Śivayogaratna* de Jñānaprakāśa. Édition, traduction et notes. 1975.

# PUBLICATIONS DE L'INSTITUT FRANÇAIS D'INDOLOGIE

(*suite*)

Nos.

37. *Index des mots de la littérature tamoule ancienne*, Vol. I. 1967; Vol. II. 1968; Vol. III. 1970.
38. Suzanne Siauve — *La Doctrine de Madhva.* 1968.
39. François Gros et R. Nagaswamy — *Uttaramērūr.* Légendes, Histoire, Monuments, avec le *Pañcavaradakṣetramāhātmya* édité par K. Srinivasacharya. 1970.
40. B. Dagens — *Mayamata.* Traité sanskrit d'architecture. Édition critique, traduction et notes. 1ère partie 1970. 2ème partie 1976.
41. N.S. Shukla — *Le Karṇānanda de Kṛṣṇadāsa.* Édition et traduction annotée. 1971.
42. P.Z. Pattabiramin — *Sanctuaires rupestres du Sud de l'Inde.* Vol. I. Andhra. 1971. Vol. II. Tamilnad et Kerala. 1975.
43. Suzanne Siauve — *Les hiérarchies spirituelles selon l'Anuvyākhyāna de Madhva.* 1971.
44. Capitaine de Vaisseau Cordier — *Historique et Statistique de Karikal.* Texte rédigé en 1825. Présentation par François Gros. Vol. I. 1971.
45. Jean Filliozat — Un texte tamoul de dévotion vishnouïte. *Le Tiruppāvai d'Āṇṭāḷ.* 1971.
46. Marie-Claude Porcher — *Rāghavayādavīya* par Veṅkaṭādhvarin. Texte sanskrit édité par M.S. Narasimhacharya. Etude et Traduction. 1972.
47. Neelakanta Sarma — *Textes sanskrits et tamouls de Thaïlande.* Introduction par Jean Filliozat. 1972.
48. Marie-Claude Porcher — Un poème satirique sanskrit, la *Viśvaguṇādarśacampū.* Introduction, traduction et notes. 1972.
49. Jean Filliozat — Un texte de la religion kaumāra, le *TirumurukāRRuppaṭai.* 1973.
50. Association Internationale des études Tamoules. Compte rendu de la IIIème Conférence Internationale (Proceedings of the Third International Conference Seminar, Paris 1970) édité par François Gros et X.S. Thani Nayagam. 1973.
51. *Mahābhāṣyapradīpavyākhyānāni*, Commentaires sur le Mahābhāṣya de Patañjali et le Pradīpa de Kaiyaṭa, édition critique par M.S. Narasimhacharya. Présentation par P.S. Filliozat. Vol. I. : Adhyāya I, Pāda I, Āhnika 1-4. 1973. Vol. II. : Adhyāya I, Pāda I, Āhnika 5-7. 1975. Vol. III. : Adhyāya I, Pāda I, Āhnika 8-9. 1976. Vol. IV. : Adhyāya I, Pāda 2-4. 1977. Vol. V. : Adhyāya 2, Pāda 1-4.1978.
52. Alix Raison — *La Hārītasaṃhitā* : Texte médical sanskrit avec un Index de nomenclature âyurvédique. 1974.
53. Tara Michaël — Le joyau du Śiva-yoga, *Śivayogaratna* de Jñānaprakāśa. Édition, traduction et notes. 1975.

## PUBLICATIONS DE L'INSTITUT FRANÇAIS D'INDOLOGIE

(*suite*)

Nos.

54. *Le Mahābhāṣya de Patañjali* avec le Pradīpa de Kaiyaṭa et l'Uddyota de Nāgeśa. Traduction par Pierre Filliozat. Vol. I. : Adhyāya I, Pāda I, Āhnika 1-4. 1975. Vol. II. : Adhyāya I, Pāda I, Āhnika 5-7. 1976. Vol. III. : Adhyāya I, Pāda I, Āhnika 8-9. 1978.
55. Vasundhara Filliozat — *Le Temple de TirumaṅkaiyāLvār à Haṁpi.* 1976.
56. N.R. Bhatt — *Mataṅgapārameśvarāgama,* avec le commentaire de Rāmakaṇṭha, Vol. I. : *Vidyāpāda,* édition critique, 1977.
57. B. Dagens — *Les Enseignements architecturaux de l'Ajitāgama et du Rauravāgama, Études sur les āgama śivaïtes,* I. 1977.
58. S. Siauve — *Aṣṭādaśabhedanirṇaya,* Explication des dix-huit différences entre les deux branches de l'École de Rāmānuja, de Śrī Vātsya Raṅganātha, Édit. critique, traduction et notes, 1978.
59. F. L'Hernault — *L'Iconographie de Subrahmaṇya au Tamilnad,* 1978.
60. B. Dagens — Le florilège de doctrine śivaïte *Śaivāgamaparibhāṣāmañjarī* de Vedajñāna, Édit. critique, traduction et notes, 1979.